Die Religionsphilosophie Fichtes

zur Zeit des Atheismusstreites
in ihrem Zusammenhange mit der
Wissenschaftslehre und Ethik.

ACAD.
LUGD. BAT.
BIBL.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Licentiatenwürde
der Hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Georg-August-Universität
zu Göttingen

vorgelegt von

Emanuel Hirsch
Kandidat der Theologie.

Göttingen
Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth
1914

Referent: Herr Professor D. Titius.

[Vorliegende Dissertation ist nur ein Ausschnitt aus der der Hochwürdigen Theologischen Fakultät vorgelegten Arbeit. Die ganze Abhandlung wird demnächst unter dem Titel; „Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes" im Verlage von Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, erscheinen.]

Inhalt.

Seite

§ 1. Voraussetzungen: a. Philosophie 1
I. Das Problem der Irrationalität 1
II. Das Irrationale als Bedingung des Rationalen 5
III. Die Rationalisierung des Irrationalen 7

§ 2. Voraussetzungen: b. Ethik 11
I. Fundamente 12
II. Gewissensurteil und Sittengesetz 13
III. Kulturethik und Gesinnungsethik 16
IV. Reines und empirisches Ich 19
V. Der Primat der praktischen Vernunft 22

§ 3. Religionsphilosophische Andeutungen und Ansätze bis zur Sittenlehre 1798 einschließlich 24
I. Der einer Religionsphilosophie nicht günstige Charakter des Systems 24
II. Gott als Grenzbegriff 27
III. Ausblick auf die künftige Position 32

§ 4. Die Religionsphilosophie Fichtes zur Zeit des Atheismusstreites . . . 35
I. Die Wurzel der Religion 35
II. Religion und Sittlichkeit 40
III. Gott 43

§ 5. Die Fortentwicklung des Systems 48
I. Die Synthesis der Geisterwelt 48
II. Die Irrationalität der Pflicht 51
III. Die überirdische Welt 56
IV. Zusammenfassung. Probleme 62

Abgekürzt zitierte Bücher.

Von Fichte:

Sämtliche Werke (J. H. Fichte. Berlin 1845 f. 8 Bde. (1—8).
Nachgelassene Werke (J. H. Fichte). Bonn 1834 f. 3 Bde. (9—11).
Werke Auswahl (Medicus). Leipzig 1908 ff. 6 Bde. (M. I.—M. VI.).
Briefe an Constant: Eleusinien des 19. Jahrhunderts (Fischer und Feßler). Berlin 1802. 2 Bde. (El. I. II.).

Sonstiges:

J. H. Fichte, J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. 2. Aufl. Leipzig 1862. 2 Bde. (LlB² 1. 2.).
Medicus, J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Berlin 1905. (Medicus Vorl.).
Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen 1902.
Loewe, Die Philosophie Fichtes. Stuttgart 1862.
Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Berlin 1899.

Kant-Zitate nach den Reclam-Ausgaben.
W.L. = Wissenschaftslehre.

§ 1. Voraussetzungen: a. Philosophie (im Anschluß an die Grundlage der gesamten W.L. 1794.)

I. Das Problem der Irrationalität.

a) „Die Vernunft ist absolut selbständig; sie ist nur für sich, aber für sie ist auch nur sie“ [1]). Wer diesen Satz Fichtes unterschreibt, hat ein doppeltes getan. Er hat (negativ) die höchstmögliche Abstraktion — die Abstraktion von allem, wovon man abstrahieren kann [2]) — vollzogen, sodaß ihm nur noch die abstrahierende Vernunft selbst übrig geblieben ist. Und er hat (positiv) in unmittelbarer intellektueller Anschauung das Wesen dieser Vernunft erfaßt: Subjekt-Objektivität, reine Ichheit [3]). Dieser positive Akt ist die Bedingung des negativen; denn nur für die intellektuelle Anschauung, die im Akt der Abstraktion sich selbst zusieht, gewinnt der Satz überhaupt einen Sinn, daß die Vernunft von sich selbst nicht abstrahieren könne.

Diese Vernunft wird von jedem, der da philosophiert, — oft ohne Wissen und Willen — absolut vorausgesetzt. Die absute Setzung ihrer selbst ist für die Vernunft ausschließende Bedingung alles partiellen Setzens.

Diese Vernunft nun heißt im ersten Paragraphen der Grundlage: absolutes Ich.

b) In diesem absoluten Ich leben, weben und sind wir. Jedem noch so eingeschränkten und bestimmten „empirischen Bewußtsein“ liegt

---

1) 1, 474 M. III. 58. 2) 1, 244. M. I, 437.
3) „Geistigkeit überhaupt“ (1, 504. M. III, 88).

sie als „reines Bewußtsein" zum Grunde. Ohne die intellektuelle Anschauung des Ich können wir „nicht zu Tisch und Bette kommen"[1]. In den thetischen (d. h. in den schlechthin durch sich selbst gesetzten, keiner Begründung fähigen) Urteilen wie z. B. dem Gewissens- und dem ästhetischen Urteil[2], wird das absolute Ich sogar Objekt des empirischen Bewußtseins (nicht als solches, formaliter, sondern dem Gehalte, der Art der Begründung nach, materialiter).

Diese Beziehungen dürfen uns aber nicht dazu verleiten, empirisches und absolutes Ich für identisch zu halten. Das absolute Ich ist etwas schlechthin einfaches, das empirische eine Synthesis zwischen jenem und einer Anzahl von in ihrer Gesamtheit die Individualität ausmachenden empirischen Bestimmungen. Das absolute Ich ist der nicht zum empirischen Bewußtsein gehörige Erklärungsgrund des empirischen Bewußtseins, das empirische Ich ist eine der zu erklärenden Bestimmungen des empirischen Bewußtseins[3].

So nimmt die W.L. ihren Standpunkt jenseits alles Bewußtseins. Das absolute Ich wird als transzendentales Erklärungsprinzip dem zu liefernden System des menschlichen Geistes zugrunde gelegt. Alle endliche Vernunft soll begriffen werden aus der absoluten Vernunft.

c) Ausgangspunkt und Aufgabe der Fichteschen Philosophie sind uns damit bekannt. Wir erwarten den ersten Schritt auf dem geplanten Wege — und erleben etwas befremdliches. Dieser erste Schritt ist unmöglich. Reines und empirisches Bewußtsein sind so verschieden geartet, daß es aussichtslos scheint, eins durch das andere zu erklären.

Das absolute Ich ist reine Thesis — das empirische Bewußtsein umfaßt eine Anzahl Antithesen und Synthesen. Das absolute Ich ist das Uneingeschränkte, Unendliche — das empirische steht in jedem seiner Akte unter dem Reflexionsgesetze, dem zufolge jedes Objekt einer Reflexion endlich ist[4]. Gerade an den thetischen Urteilen, aus denen uns die innere Zusammengehörigkeit von reinem und empirischen Bewußtsein am deutlichsten wurde, läßt sich die Disharmonie zwischen

---

1) 2, 506. 2) s. 1, 116 ff. M. I. 311 ff.

3) Was Fichte alles zum empirischen Ich rechnet, zeigt 4, 254. M. II. 648; dort ist u. a. auch der Verstand aufgezählt.

4) Denn das Objekt der Reflexion ist bestimmt, steht also im Gegensatz zu einem wenigstens in diesem Reflexionsakte nicht bestimmten Bestimmbaren, mit dem zusammen erst es die Sphäre der Unendlichkeit füllt.

beiden evident nachweisen. Der thetische Charakter und die durch das Reflexionsgesetz bedingte Form dieser Urteile stehen im Widerspruch zu einander. Sie suchen etwas unendliches zu fassen und sind doch endlich. So ist das in ihnen Bejahte ein endliches, es weist nur hin auf eine ins unendliche nicht faßbare und realisierbare Idee, wie Fichte am ästhetischen Urteil klar macht[1]). Thetische Urteile sind nicht gelungene Versuche, das absolute Ich hineinzuziehen in das empirische Bewußtsein.

Mithin: Das reine Ich ist ein völlig unzureichender Erklärungsgrund des empirischen Bewußtseins.

d) Dieser Einblick in die Unmöglichkeit, vom absoluten Ich aus zu der Endlichkeit und Bedingtheit des empirischen Bewußtseins zu gelangen, darf nicht zur Preisgabe des absoluten Ich führen. Damit wäre die Realität des empirischen Bewußtseins nicht gerettet, sondern vernichtet; denn das Recht, von Realität zu reden, geht mit dem Verzicht auf die Vernunft verloren. Wo das „einige absolute Fundament unseres Wissens“[2]) verneint ist, ist die Wahrheit verneint. Dazu aber zwingt der Tatbestand des empirischen Bewußtseins[3]), ein zweites Erklärungsprinzip neben dem Ich anzunehmen, dem Ich schlechthin entgegenzusetzen ein Nichtich. Diese Notwendigkeit wird um so mehr einleuchten, wenn man einsieht, daß aus dem absoluten Ich nicht nur nicht das empirische Bewußtsein, sondern überhaupt nichts abgeleitet werden kann. Die eine schlechthinnige Identität der Vernunft enthält in sich kein Prinzip des Fortgangs zu anderm. Nur durch einen Sprung kommt man aus ihr heraus: „Es ist völlig klar, daß das Ich, inwiefern es sich selbst schlechthin setzt, ... schlechterdings sich selbst gleich sein müsse und daß insofern garnichts verschiedenes in ihm vorkommen könne; und daraus folgt denn freilich sogleich, daß, wenn etwas verschiedenes in ihm vorkommen solle, dasselbe durch ein Nicht-Ich gesetzt sein müsse“ [4]).

1) 1, 117. M. I. 312. 2) 1, 107. M. I. 301.

3) 1, 252 f. M. I. 446.

4) 1, 271. M. I. 464. Hegel (Werke I 207) formuliert den Punkt, aus dem nach Fichte das Nicht-Ich entstand, sehr treffend so: „Dieser Akt (der intellektuellen Anschauung), der sich von allem Empirischen, Mannigfaltigen, Entgegengesetzten losreißt und sich zur Einheit des Denkens Ich = Ich, Identität des Subjekts und Objekts erhebt, hat aber eine Entgegensetzung an anderen Akten . . . . Es giebt außer dem Denken seiner selbst noch anderes Denken, außer dem Selbstbewußtsein noch mannigfaltiges empirisches Bewußtsein“. Diese Sätze stimmen merkwürdig genau zu der noch ungedruckten Hallenser Handschrift (s. über sie M. I. S. LXXX. Signatur:

e) So steht das Nicht-Ich als transzendentaler Erklärungsgrund neben dem Ich, ein zweites Absolutes[1]). Analysieren wir diesen Gedanken.

Erstens: Alles was da ist und Realität hat, ist im Ich, also auch das Nicht-Ich. Wie könnten wir sonst von ihm reden und sprechen, wenn es nicht unser Gedanke wäre. Also: Das Nicht-Ich ist dem Ich entgegengesetzt und dennoch im Ich.

Zweitens: Dem Ich ein Nicht-Ich entgegensetzen, heißt das Ich einschränken. Im Ich ein Nicht-Ich setzen, heißt die Identität des Ich aufheben. Durch das erste ist die Absolutheit, durch das zweite die Ichheit des absoluten Ich negiert.

Mit anderen Worten: Das Ich, dem ein Nicht-Ich entgegengesetzt ist, ist nicht das absolute, es widerspricht ihm vielmehr.

f) Fichtes Sätze formulieren klar und schroff das Problem der Irrationalität — klarer und schroffer jedenfalls, als Kant es tut in dem Begriffe „Ding an sich". Sie erkennen es einfach an, daß das System der endlichen Vernunft nicht aus der absoluten Vernunft abgeleitet werden kann. Alle Einschränkung, alles partielle Setzen, schließt in sich einen Widerspruch gegen das absolute Setzen. Für die Vernunft kann nur die Vernunft selber sein. Alle besonderen Bestimmungen, alles worauf sich das Prädikat „etwas" anwenden läßt, erscheinen als ein ungeheures Rätsel.

Fichtes Sätze aber zeigen weiter, daß es nicht möglich ist, sich schlechthin bei der Konstatierung der Irrationalität zu beruhigen. Die Konstatierung des Widerspruchs schafft den Widerspruch nicht aus der Welt. Der Widerspruch gegen die Vernunft wird dadurch, daß er in die Vernunft aufgenommen wird, nicht kleiner, sondern größer. Es entsteht die Aufgabe, zu zeigen, wie das Irrationale in der Vernunft und damit rational sein könne, anders: wie die Vernunft, die das Irrationale in sich aufgenommen hat, noch Vernunft heißen könne. Mit Fichtes Worten: wie das Ich dem Nicht-Ich gleich sein könne. Ich = Nicht-Ich, das ist das Problem, daß die Grundlage von 1794 sich stellt. Sie hat das Irrationale in die Vernunft gesetzt, um es wieder aufzuheben.

Ygl 21). Dort wird daraus, daß die intellektuelle Anschauung ein Sichlosreißen sei, mithin schon durch ihre Genesis etwas außer sich postuliere, das Nicht-Ich abgeleitet. Eine Andeutung dieser Ableitung findet sich 1, 531 f. M. III. 115 f.

1) M. I. 214.

II. Das Irrationale als Bedingung des Rationalen.

a) Mit unsäglicher Mühseligkeit hat Fichte die verschiedenen Möglichkeiten, das Nicht-Ich im Ich gegeben zu denken, durchgerechnet[1]). Das Resultat ist seine Lehre vom undeduzierbaren Anstoß des Nicht-Ich auf das Ich[2]). Durch sie wird das Nicht-Ich gleichzeitig der Größe 0 möglichst angenähert und als Bedingung der Ichheit erwiesen. Sie besagt:

Soll das Ich wirklich Ich sein, so muß es sich nicht nur selbst setzen, sondern sich setzen als sich setzend[3]). D. h. es muß über sich selbst reflektieren und in der Reflexion sich selbst von sich selbst unterscheiden. Sofern das Ich das Reflektierende ist, ist seine Tätigkeit zentripetal; sofern das Reflektierte, zentrifugal, und zwar zentrifugal in die Unendlichkeit hinaus[4]).

Absolutes Ich ist aber absolute Identität zwischen Subjekt und Objekt. Eine Unterscheidung zwischen Reflektierendem und Reflektiertem ist mithin nicht möglich[5]) — es sei denn daß irgend etwas „fremdartiges" hinzuträte, das die Identität störte und die Unterscheidung in der Reflexion möglich machte. Dies fremdartige wäre ein Anstoß auf die ins Unendliche zentrifugale Tätigkeit. Wenn dieser Anstoß erfolgt, so ist die Reflexion möglich, und das absolute Ich setzt sich als sich setzend. Daß dieser Anstoß erfolgt, läßt sich in keiner Weise begründen; es ist absolutes „Faktum"[6]), „völlig unerklärlich und unbegreiflich[7]). Im absoluten Ich liegt nur die Tendenz, sich selbst zu setzen als sich setzend; aber diese Tendenz erklärt wohl, wie ein Anstoß möglich sei — das absolute Ich „öffnet sich, daß ich so sage, der Einwirkung von außen[8]) —, aber nicht die Wirklichkeit[9]). Dieser Anstoß ist das ab-

1) 1, 123—227. M. I. 318—420.

2) 1, 272—79 u. 210 ff. M. I. 465—71 u. 404 ff.

3) 1, 273 f. M. I. 466.

4) Die Unendlichkeit ist Synthesis zwischen der Forderung, daß das Ich seiner Absolutheit entsprechend sich als alle Realität erfinden solle, und dem quantentsetzenden Charakter (S. 17 Anm. 4) der Reflexion. Unendlichkeit = Aufhebung der Quantität auf dem Boden der Quantität.

5) Vgl. z. B. 1, 264. M. I. 457.

6) 1, 275. M. I. 468.

7) 1, 331. M. I. 523.

8) 1, 276. M. I. 469.

9) Vgl. 1, 279. M. I. 471: „Nach der so eben vorgenommenen Erklärung ist das Prinzip des Lebens und Bewußtseins, der Grund seiner Möglichkeit, — allerdings im Ich enthalten, aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben .... Soll ein solches wirkliches Leben möglich sein, so bedarf es dazu noch eines besonderen

solut Irrationale. Das Irrationale ist also als Bedingung des Rationalen erwiesen.

b) Für wen erwiesen? Für den das Ich beobachtenden Philosophen. Aber nicht für das Ich selbst [1]). Das Ich muß den Anstoß als etwas absolut fremdartiges — wie wir vorgreifend sagen dürfen: als etwas, das nicht sein soll — empfinden und sich mit diesem Widerspruch in sich auseinandersetzen.

Diese Auseinandersetzung nun wird vorgenommen in einer Reihe komplizierter Antithesen und Synthesen und hat zum Resultate das wirkliche Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen, von der kategorial verknüpften und angeschauten Sinnenwelt an über das Recht und die Moral hinaus. Diese Auseinandersetzung ist also nicht mehr und nicht weniger als das gesuchte System des menschlichen Geistes selbst. So erweist sich das Irrationale noch einmal als Bedingung des Rationalen. Fichte ist sich der Paradoxie, die in dieser seiner Lösung steckt, scharf bewußt gewesen. „Wir sehen, daß gerade derjenige Umstand, welcher eine Möglichkeit der Theorie des menschlichen Wissens zu vernichten drohte, hier die einzige Bedingung wird, unter der wir eine solche Theorie aufstellen können" [2]).

Anstoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich. Der letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich ist demnach nach der W.L. eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas außer demselben". Medicus Vorl. S. 93 macht aus dem Anstoß auf das praktische (= zentrifugale) Ich einen des praktischen auf das theoretische (= zentripetale), und gibt S. 94 die Formel, daß das Ich das Nicht-Ich von Ewigkeit her erschaffen habe und noch jeden Augenblick neu erschafft. Diese Zurückführung des Nicht-Ich auf das Ich, so beliebt sie auch in der Fichte-Literatur sein mag, ist in keiner Weise fichtisch. — Eine gute Interpretation Fichtes ist hingegen die In-Permanenz-Erklärung des Anstoßes. Dadurch wird der Schein eines pseudohistorischen Ereignisses auf anschauliche Weise getilgt.

1) Dieser in der Methode der intellektuellen Anschauung wohlbegründete Unterschied zwischen dem beobachtenden Ich und dem beobachteten Ich ist für das Verständnis Fichtes nicht zu entbehren. Der ganze Unterschied zwischen Philosophie und Leben beruht auf ihm. Das beobachtete Ich sieht immer nur das entstehende Faktum und findet sich am Ende des ganzen Prozesses auf dem — der Philosophie völlig baren — Standpunkt des „gemeinen Bewußtseins". Das beobachtende Ich hingegen sieht jedesmal die Genesis des Faktums mit und besitzt am Ende das System des menschlichen Geistes. Vgl. I, 290 f. 332, 334, 362, 454 f. M. I. 482. 524, 526, 554, III. 38 f.

2) I, 226. M. I. 419.

III. Die Rationalisierung des Irrationalen.

a) Auch die Erkenntnis, daß das Irrationale den genetischen Zusammenhang des Systems erst möglich mache, gehört lediglich dem beobachtenden Philosophen an, und nicht dem beobachteten Ich. Ob sich auch für das letztere, in dem das Irrationale ja eigentlich gesetzt ist, eine Lösung finden läßt, hängt nicht von dem systemerzeugenden Charakter der Auseinandersetzung im allgemeinen ab, sondern von der konkreten Gestaltung der Auseinandersetzung im besonderen. Die Auseinandersetzung des Ich mit dem Irrationalen in ihm muß zu dem positiven Ziel führen, daß das Irrationale im Ich aufgehoben wird.

Die Auseinandersetzung muß somit zwei Seiten haben. Einmal muß der Widerspruch konstatiert und ins Bewußtsein erhoben werden (die Antithesis zwischen dem angestoßenen und dem absoluten Ich offenbar werden), und ferner muß der Widerspruch für das Ich behoben werden (eine Synthesis gefunden werden). Streng sind diese beiden Entwicklungslinien nicht zu scheiden. Für die trennende Abstraktion ist die eine die Grundtendenz in der Genesis des theoretischen Bewußtseins („Deduktion der Vorstellung" im § 4), die andere die in der Genesis des praktischen Bewußtseins (§ 6 ff.) Fichteschen Tendenzen entspricht die Trennung den beiden Genesen nicht (vgl. die Überschrift der Hallenser Handschrift), wie sie denn auch in allen späteren Darstellungen aufgegeben ist. Der ideale Leser müßte sich die beiden Stücke (Deduktion der Vorstellung und § 6 ff.) in eins zusammensetzen.

b) Das Ich konstatiert die Tatsache des Angestoßenseins und „erklärt"[1]) sie sich durch ein Nicht-Ich. Die nähere Analyse der Handlungen, die in diesem Satze liegen, und deren Resultat das Bewußtsein der Erfahrungswelt ist, ergäbe eine theoretische W.L. Das Ich, von dem sie redet, heißt „intelligentes Ich". Für das intelligente Ich hat also das Nicht-Ich Realität, ist das Irrationale einmal da. Erkennen heißt sich öffnen für ein Irrationales, Erkennen ist Leiden[2]).

Der Widerspruch zwischen intelligentem und absolutem Ich ist damit gegeben. Wie kann er geschlichtet werden? Da ist denn zunächst zu bedenken, daß das intelligente Ich ja nichts anderes ist als die zentripetale Tätigkeit, welche die ursprünglich unendliche, jetzt durch den

1) 1, 331. M. I. 523.

2) Dieser Satz ist aus dem Bewußtsein des beobachteten Ich gesprochen. Der beobachtende Philosoph sieht gerade, daß Erkennen höchste Tätigkeit ist.

Anstoß gehemmte zentrifugale Tätigkeit reflektiert. Diese zentrifugale Tätigkeit müßte sich nicht einschränken lassen, sondern trotz des Anstoßes fortgehen in die Unendlichkeit. Sie kann aber über den Anstoß nur hinausgehen als eine gegen den Anstoß angehende und ihn in die Unendlichkeit hinaussetzende, als eine gehemmte und die Hemmung überwindende. D. h. sie nimmt den Charakter des Strebens an[1]).

Dasselbe anders. Der Anstoß hat sich für das intelligente Ich verwandelt in die Welt der Objekte, die ohne Zutun des Ich so und so bestimmt ist. Die Aufgabe, den Anstoß hinauszusetzen, wird dementsprechend zu der Aufgabe, die Welt der Objekte zu einer entsprechend der unendlichen Tätigkeit des Ich bestimmten zu gestalten. Nennen wir die erste Bestimmtheit y, die zweite — y, so läßt sich das Streben, den Anstoß in die Unendlichkeit hinein aufzuheben, ausdrücken als das Streben, y in — y zu verwandeln[2]). Dieses Streben ist das praktische Ich.

c) Weil das Ich sich als alle Realität, d. h. als unendlich (s. S. 20 Anm. 4) reflektieren soll, ist es das Ziel des Strebens, den Anstoß in die Unendlichkeit hinauszusetzen, ist auch — y ein nur nach einer Unendlichkeit zu erreichendes Ziel. Ein nur nach einer Unendlichkeit zu erreichendes Ziel heißt aber Ideal.

Nun hat — y aber Objektscharakter, und ein Objekt ist stets etwas Begrenztes, Endliches[3]). So ergibt sich der Widerspruch: Ist — y endlich, so kann es zwar Gegenstand sein, aber nicht des unendlichen Strebens. Ist — y unendlich, so entspricht es zwar dem Streben, kann aber nicht sein Gegenstand, noch überhaupt ein Gegenstand sein.

Die Lösung[4]) ist leicht. Endlich ist — y, sofern wir es mit konkretem Inhalt erfüllen, sofern wir uns die bestimmten Forderungen, die in dem Ideale liegen, klar machen. Unendlich, insofern als diese Forderungen nie das Ideal selbst, sondern nur eine Annäherung an es sind, insofern als nur auf sie reflektiert zu werden braucht, um die Notwendigkeit ihrer Überhöhung einzusehen.

1) 1, 263, 277 f. M. I. 456, 470.

2) 1, 261 f. M. I. 454 f. Beide Definitionen des Strebens sind genau parallel. An einem Punkte bedarf das vielleicht der Verdeutlichung. Dem, daß die Welt auch, soweit sie durch — y bestimmt ist, wenigstens formalen Objektscharakter noch behält, entspricht es genau, daß auf der Strecke, um die der Anstoß hinausgesetzt ist, die Tätigkeit gesetzt ist als wiederhergestellt, der Anstoß mithin als überwundener gesetzt bleibt.

3) 1, 268 f. M. I. 461 f.

4) 1, 270. M. I. 462.

Damit ist Fichtes Antwort gegeben auf die Frage, ob man das Ideal erreichen könne. Die bestimmten Forderungen, die uns das Ideal repräsentieren, sind immer erreichbar[1]), das Ideal selbst aber nie, es wächst uns vielmehr über jene Forderungen gerade dann hinaus, wenn wir sie erfüllen. Dem Ideal gegenüber ist nur eine Annäherung möglich.

Damit haben wir eingesehen, inwiefern in der Aufstellung des praktischen Ich Fichtes letztes und entscheidendes Wort zum Problem der Irrationalität enthalten ist. Das Irrationale soll nicht sein, deshalb ist es im unendlichen Progressus aufzuheben. Das praktische Ich löst die Antinomie zwischen dem absoluten und dem intelligenten Ich, es strebt, das Irrationale zu rationalisieren.

Das ist es, was Fichtes Philosophie die innere Spannung verleiht: Das, was aller sich selbst verstehenden Philosophie letztes Ziel bleiben muß, die absolute Identität der Vernunft mit sich selbst und die Aufhebung des Irrationalen, ist mit Klarheit ergriffen, aber als ein der menschlichen Vernunft nur durch Annäherung zugängliches Ideal hinausgerückt in die Unendlichkeit[2]).

d) Ein Punkt, wiewohl mittelbar schon in dem Gesagten enthalten, bedarf noch einer näheren Analyse. Was gibt dem praktischen Ich seine Unendlichkeit? Ja, was begründet überhaupt das ganze praktische Ich, d. h. das Streben, die Schranken des wirklichen Daseins überhaupt zu erweitern? Das absolute Ich, genauer die Forderung des absoluten Ich, sich zu finden als alles in allem. Also, und das ist wichtig: Die Herstellung der Identität des absoluten Ich, das absolute Ich selbst ist das eigentliche Ziel des Strebens. —y (die Hinaussetzung des Anstoßes) hat Bedeutung nur als konkrete Art der Realisation dieser Idee vom absoluten Ich. Man darf —y nicht unter Ab-

---

1) Hier liegt die Wurzel des ethischen Optimismus, der Fichte zum Gegner des christlichen Sündenbewußtseins gemacht hat.

2) Hegel hat deshalb — zwar nicht Fichte widerlegt, aber — die Differenz zwischen Fichte und sich sehr gut bezeichnet, als er mit seinem Angriff gegen Fichte an diesem Punkte, am Begriffe des Strebens, einsetzte. Die zum Teil recht treffende Antikritik, die Medicus (M. I., LXXXIV) der Hegelschen Kritik entgegensetzt, ist an dieser Stelle nicht berechtigt. Medicus sagt selbst von Fichte: „Für das Dasein bleibt die Entgegensetzung" und „Jede Spannung fällt in das Erscheinungsdasein". Eben das aber will Hegel treffen, wenn er sagt (Werke I 204): „Das Absolute ist für den transzendentalen Gesichtspunkt, aber nicht für den der Erscheinung konstruiert, beide widersprechen sich noch".

straktion vom absoluten Ich als Ideal ansehen, das wäre eine sinnlose Rede.

Fichte erfüllt also seine eigene Forderung, daß die W.L. einen Kreislauf vollenden solle [1]). Der Ausgangspunkt seines Philosophierens kehrt tatsächlich im Endpunkte wieder. Vom in intellektueller Anschauung ergriffenen absoluten Ich hebt seine Philosophie an, zur Idee des absoluten Ich „geht sie hin" [2]).

Der Ausgangspunkt kehrt im Endpunkt wieder, sagten wir. Eine völlige Identität soll also nicht behauptet sein. Das Ich als intellektuelle Anschauung und das Ich als Idee sind wohl zu unterscheiden. Nicht nur durch ihre Stellung im Systeme, sofern das eine der absolute Grund und die Wurzel alles endlichen Bewußtseins ist, die Realität, von der alles andere stammt, hingegen das letztere ein nie wirkliches, nur in unendlicher Annäherung zu erstrebendes. Sondern auch durch ihr inneres Wesen. Das absolute Ich der intellektuellen Anschauung ist die Identität schlechthin und ohne nähere Bestimmung, das absolute Ich als Idee ist die durch die Gesetze der Reflexion hindurchgegangene Identität, ist die Identität in den Gesetzen des Daseins. Nennt man, wie Fichte tut [3]), das erstere absolutes Sein, so wäre das zweite das ins Dasein getretene absolute Sein [4]).

e) Einige terminologische Anmerkungen mögen den Abschluß bilden.

1) Das Ich der intellektuellen Anschauung heißt absolutes Ich (durch das Epitheton wird stets das Durchsichselbstgesetztsein beschrieben), reines Ich (diese Bezeichnung ist um so charakteristischer, als sie den Unterschied sowohl vom empirischen Bewußtsein als von dem

1) 1, 59. M. I. 188. 2) 1, 516. M. III. 100.

3) 1, 260 A. 278 A. M. I. 453 A. 470 A.

4) Fichte hat also sehr wohl das Recht, die Verwechselung dieser beiden Iche sonderbar zu nennen (1, 515 M. III. 99). Er hat auch nicht wie Last S. 96 ff. meint, erst 1797 diesen Unterschied klar gefaßt. Vgl. dagegen 1, 22 f. M. I. 150 f. u. 1, 117. M. I. 312. Nur an einer Stelle der Grundlage nennt Fichte das Ich der intellektuellen Anschauung Idee (1, 277. M. I. 469), beschreibt es aber im einzelnen so deutlich, daß eine Verwechselung mit dem Ich als Idee nicht wohl möglich sein sollte (das Wort „unerreichbar" charakterisiert nicht die unendliche Annäherung, sondern die Geschiedenheit des absoluten Ich vom empirischen Bewußtsein). Merkwürdig wäre der Sprachgebrauch dieser Stelle immerhin, wenn nicht 1, 16 M. I 144 die Erklärung gäbe: hier heißt das Ich der intellektuellen Anschauung „transzendentale" Idee. Transzendentale Idee ist aber für Fichte jede Größe der philosophischen Reflexion, vgl. 3, 25—27 M. II. 29—31. Was Fichte aber unter Idee schlechthin versteht, ist etwas anderes; vgl. 1, 23 M. I. 151 u. 4, 65 M. II. 459.

Ich als Idee scharf hervorhebt) und ganzes Ich (so selten; z. B. 4, 44 M. II. 438); auch absolute Identität, Subjekt-Objektivität werden als Namen gebraucht, obwohl sie im Grunde mehr Beschreibungen des Wesens sind.

2) Das Ich als Intelligenz oder intelligente Ich heißt noch theoretisches Ich, endliche objektive Tätigkeit, Tätigkeit des Gegenstandes, zentripetale Tätigkeit.

3) Das praktische Ich heißt noch unendliche objektive Tätigkeit, zentrifugale Tätigkeit, Streben.

4) Das Ich als Idee ist am kärglichsten bedacht. Sein Wesen, das einer Benennung widerstrebt, vor allem auch seine enge Beziehung zum praktischen Ich machen das leicht begreiflich. Das Ziel des unendlichen Strebens, die absolute Forderung, unter der es steht, der kategorische Imperativ — unter solchen Bezeichnungen wird man am ehesten finden, was über das Ich als Idee orientieren kann.

Von diesen vier Ichen ist noch zu unterscheiden das empirische Ich oder Individuum, das wir noch kennen lernen werden.

§ 2. Voraussetzungen: b. Ethik. (Im Anschluß an die Sittenlehre 1798).

Wir müssen uns von vornherein auf den durch die Methode der intellektuellen Anschauung begründeten (s. S. 6 Anm. 1) Standpunkt der Fichteschen Philosophie stellen, die zwischen dem gemeinen und dem philosophischen Bewußtsein, hier also zwischen Sittlichkeit und Sittenlehre, scharf unterscheidet. Ein anderes ist das konkrete sittliche Phänomen, ein anderes die Erklärung desselben durch den Philosophen. Durch die Erklärung wird dem gemeinen sittlichen Bewußtsein nichts hinzugefügt, sie hat in keiner Weise praktische, sondern nur theoretische Interessen. Sie will auch die sittlichen Erscheinungen eingliedern in das System der Vernunft, das sittliche Ich in Beziehung setzen zum absoluten Ich[1]). Was also in der Sittenlehre von abstrakten Gedanken vorkommt — so vielleicht ein allgemeines Sittengesetz — ist in dieser

1) 4, 13—15. 61. M. II. 407—409. 455. Weil Fichte gern das Handeln die eigentliche Bestimmung des Menschen genannt hat, bildet man sich vielfach ein, daß Fichte praktische Ziele mit seiner Sittenlehre verfolgt habe. So z. B. Iwanoff, Darst. d. Ethik Fichtes. Jena 1899, S. 25. und Nikoltschoff, Problem des Bösen bei Fichte. Jena 1898, S. 78. Das ist ein schwerer Irrtum.

Abstraktion nie im wirklichen sittlichen Bewußtsein. Im gemeinen Bewußtsein findet sich stets nur ein konkretes Denken [1]).

I. Fundamente.

a) Das in der Sittenlehre zu erklärende sittliche Grundphänomen ist das Pflichtgebot, d. h. das im konkreten Fall auftretende Bewußtsein, daß eine bestimmte Handlung pflichtmäßig, alle anderen pflichtwidrig seien [2]). Analysieren wir mit Fichte dieses Phänomen [3]), so ergeben sich zwei Momente: 1) die bestimmte Aufgabe, die mir gestellt ist, und 2) die Aufforderung zu schlechthinniger Selbsttätigkeit, die weiter nicht begründete Zumutung, zu handeln. Beide Momente fordern sich gegenseitig. Die bestimmte Aufforderung wird, losgelöst von der Beziehung auf meine Selbsttätigkeit, zu einem Nichts: ihr Wesen ist, mir persönlich zu gelten. Und als selbsttätig kann ich mich nur denken unter Beziehung auf eine solche persönliche unbedingte Aufforderung. Allgemeiner und unter Abstraktion vom Einzelfall: Das Gesetz ist nur möglich als Gesetz an die Freiheit, und die Freiheit nur als stehend unter dem Gesetze [4]). In dieser vollkommenen Synthesis beruht die Absolutheit und Unbedingtheit des Pflichtgebotes.

b) Das so beschriebene Phänomen nennt Fichte intellektuelle Anschauung des absoluten Ich durch das Medium des Sittengesetzes [5]). Damit ist seinem Inhalt nichts hinzugefügt, aber sein „transzendentaler Erklärungsgrund" gegeben [6]) und die philosophische Eingliederung in das System der Vernunft so gut wie vollzogen. Im Pflichtgebot kommt, das will Fichte mit jener Bezeichnung sagen, das praktische Ich gleichsam zu sich selbst. Machen wir uns das deutlich. Eine Forderung, nämlich die Forderung des absoluten Ich, daß das intelligente Ich — und das hieß, die das intelligente Ich bestimmenden Objekte — mit dem absoluten Ich übereinstimmen solle, ist die Wurzel des praktischen Ich, begründet das unendliche Streben. Diese Forderung liegt dem praktischen Ich im allgemeinen unerkannt zu Grunde. Sie muß aber — da das Ich alles, was es ist, für sich sein muß nach seinem Grundwesen — als solche, d. h. als Forderung des Ich an sich selber, zum Bewußtsein kommen. Das geschieht im beschriebenen Pflichtgebot [7]). So durfte Fichte schon in der Grundlage darauf hin-

1) 4, 47 f. 61. 219. M. II. 441 f. 455. 613. 2) 4, 195, M. II. 589.
3) 1, 466. 4, 45 ff. M. III. 50. II. 439 ff. 4) 4, 53. M. II. 447.
5) 1, 466. M. III. 50. 6) 4, 152. M. II. 546.
7) Man vergleiche für diese Deduktion des Soll die besonders klare Darstellung der Sittenlehre von 1812, besonders 11, 9 f.; 12; 22. M. VI. 9 f.; 12 f.; 22.

weisen, daß in jener Forderung Kants kategorischer Imperativ enthalten sei[1]).

c) Der eigentliche Inhalt jener Forderung ist die absolute Selbstständigkeit oder auch Mit-sich-selbst-Identität des absoluten Ich[2]), mit einem Worte das Ich als Idee. In dem beschriebenen Pflichtgebot aber erscheint als geboten eine bestimmte endliche Handlung. Darin scheint ein Widerspruch zu liegen. Freilich nicht der, daß jene Forderung nicht in abstrakter Reinheit, sondern nur als konkrete Aufgabe ins Bewußtsein eintritt, wohl aber der, daß sich nicht einsehen läßt, inwiefern der Inhalt der Forderung durch diese bestimmte endliche Handlung realisiert wird, d. h. inwiefern Erklärungsgrund und zu Erklärendes zu einander passen.

Die Auflösung ist schon bekannt. Es kehrt hier wieder der Unterschied zwischen dem unendlichen, unerreichbaren Ideal und seinen endlichen erreichbaren Repräsentationen. Die absolute Selbständigkeit des Ich kann freilich in den Kategorien der Endlichkeit nicht einmal gedacht, geschweige denn in einer bestimmten, d. h. endlichen Handlung realisiert werden. Eins aber ist möglich: daß die bestimmte Handlung, in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unendlich werden müßte[3]). Das ist also die Bedeutung einer bestimmten sittlichen Aufgabe, daß sie eine Annähernng an das Ich als Idee darstellt.

So allein erklärt es sich auch, daß nach Erfüllung des einen sofort ein anderes Pflichtgebot sich ankündigt. Auch die Exklusivität des Pflichtgebotes (diese Handlung und keine andere noch so vorzügliche) ist erklärt. Denn ist der Ausgangspunkt (d. h. in abstracto: ein auf bestimmte Weise eingeschränktes Ich, in concreto: das Individuum und seine Umwelt) einmal gegeben, so ist — es gibt nur einen geraden Weg zum Ziel — die Reihe der Annäherung notwendig auch bestimmt, und sie wird dem Ich im Pflichtgebot successive bekannt[4]).

II. Gewissensurteil und Sittengesetz.

Zweck des sittlichen Handelns ist also die Realisation des Ich als Idee, Ziel die unendliche Annäherung an diese Realisation[5]). Damit gewinnt Fichte ein einheitliches Prinzip aller Sittlichkeit. Und durch

1) 1, 260. M. I. 453. A.

2) 4, 60; 48, vgl. 10; 56; 233. M. II. 454; 442 vgl. 404; 450; 627; ferner 6, 299 ff. M. I. 227 ff. 3) 4, 149. M. II. 543.

4) 4, 150; 166; 209. M. II. 544; 560; 603.

5) 4, 131; 149. M. II. 525; 543.

die Ableitung eines Systemes der Pflichten, welches alle allgemeinen Normen sittlicher Entscheidung zu umfassen den Anspruch macht, gibt er den Beweis, daß dies sein Prinzip wirklich die ganze Sphäre des Sittlichen erschöpfe, und damit die wissenschaftliche Vollendung der Sittenlehre. Wie Kants kategorischer Imperativ so hat auch Fichtes Prinzip aller Sittlichkeit den Zweck, ein wissenschaftliches Verständnis der Mannigfaltigkeit des Sittlichen als einer Einheit zu ermöglichen.

Doch hier erhebt sich ein Problem. Kants kategorischer Imperativ hat noch eine andere, praktische Bedeutung. Er will als Norm der sittlichen Beurteilung im wirklichen Leben (im gemeinen Bewußtsein) angewandt sein. Er soll in jedem konkreten Fall die Feststellung des Inhaltes des Pflichtgebotes ermöglichen. Fichtes Prinzip der Sittlichkeit hat diese Bedeutung nicht, es kommt nicht wie Kants kategorischer Imperativ im gemeinen Bewußtsein vor, wenigstens nicht notwendig. Das konkrete Pflichtgebot ist selbständig vorhanden und faktisch (wenn auch nicht für das Urteil des Philosophen) das prius[1]). Dadurch entsteht für Fichte die Frage, woran man denn im konkreten Leben erkenne, was Pflicht sei.

Die Antwort Fichtes[2]) behauptet: Ein allgemein gültiges Kriterium gibt es nicht, vielmehr steht in jedem einzelnen Fall die unmittelbare Gewißheit, daß jetzt dies bestimmte und nichts anderes geboten sei, unbedingt auf sich selber. Das Überzeugungsgefühl, mit anderen Worten die Stimme des Gewissens, ist sich Kriterium genug. Eine These, die mit einer Aufforderung zum instinktiven, seiner Gründe nicht bewußten Handeln nichts zu tun hat. Weder die Überlegung, welche Handlungen im vorliegenden Fall überhaupt möglich sind, noch das besonnene, auf Grund von Prinzipien gefällte Urteil, welche von diesen die gebotene sei, kann durch das Überzeugungsgefühl ersetzt werden. Aber das ist seine Funktion, daß es das so gefällte Urteil bestätigt oder nicht bestätigt. „Das Gewissen, das oben geschilderte Gefühlsvermögen, gibt nicht das Materiale her, dies wird allein durch die Urteilskraft geliefert, ... aber die Evidenz gibt es her, und diese Art der Evidenz findet lediglich beim Bewußtsein der Pflicht statt“ [3]).

1) Dadurch daß Fichte zwei Begriffe hat, wo Kant nur einen, erklärt sich sein schwankender Sprachgebrauch betr. des Kantschen Terminus kategorischer Imperativ. Er gebraucht ihn sowohl für das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit (4, 50, 54 ff. 152. M. II. 444, 448 ff. 546) als für das konkrete Pflichtgebot (4, 145 f. M. II. 548 f).

2) s. § 15: 4. 163 ff. M. II. 557 ff.

3) 4, 173. M. II. 567. Schopenhauer W. Grisebach Bd. III, S. 612 f.

Die gewöhnliche Regel, daß die Gewißheit der Prämissen Grund ist der Gewißheit des Urteils, wird hier, wo ein absolutes Urteil gefällt werden soll, gerade umgekehrt. Die „Prämissen" sittlichen Urteilens, die wir besitzen — wir würden dafür lieber Grundsätze sagen — verdanken wir der Erziehung [1]). Wir nehmen sie „vorläufig" [2]) auf Treu und Glauben hin und benutzen sie als Leitfaden zur Findung einzelner sittlicher Urteile [3]). Je nachdem ob diese Urteile von unserem Gewissen bestätigt werden oder nicht (ob sich Überzeugungsgefühl einstellt oder nicht), werden uns auch die Prämissen, aus denen sie folgten, zu durch eigene Erfahrung bewährten oder nicht. In ähnlicher Weise entstehen neue Prämissen. Die Gewissenserfahrung liefert so dem Einzelnen allmählich einen Schatz selbständiger moralischer Grundsätze, wobei aber immer zu beachten bleibt, daß das Gewissen stets diesen Grundsätzen gegenüber freiherrlich bleibt und eine Revision selbst vielfach bewährter nicht unbedingt ausgeschlossen ist. So ist die einzige stets gültige Maxime: „Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht", oder „Handle nach deinem Gewissen" [4]).

Fichtes Lehre vom Gewissensurteil im Verhältnis zum allgemeinen Sittengesetz vollzieht drei Synthesen. 1) Die Synthesis zwischen der Behauptung, daß die sittlichen Gebote absolut erhaben seien über zeitliche und nationale Beschränktheit, und der Auflösung der Sittlichkeit in Sitte: Die Normen sind anfangs ganz, später nur teilweise bedingt durch die Umgebung. Die einzelnen Gewissensurteile aber sind von Anfang an absolut erhaben über sie [5]). 2) Die Synthesis zwischen der

---

schreibt Fichte die Lehre zu, daß das abstrakte wissenschaftliche Moralprinzip zugleich praktisches Kriterium sei!

1) 4, 176, 184. M. II. 570, 578. 2) ebenda.

3) Danach möge man beurteilen, wie wenig berechtigt folgendes Urteil Schlatters ist (Philos. Arbeit² S. 154 f): Fichtes Sittenlehre „zeigt, wie schwach noch das Verständnis für die Sozietäten war. Erst wenn jeder fix und fertig seine Überzeugung hat, tritt er in die Sozietät ein. Der Einzelne wird für sich vollendet.... Daß wir durch die Sozietäten erhalten, was wir haben, davon wußte die Vernunft der Kantianer nichts". 4) 4, 156, 208. M. II. 550, 602.

5) Mit dieser These ist nichts darüber ausgesagt, ob die Reaktion des Gewissens gegen ein unmoralisches, aber aus irgend welchen Normen sich ergebendes Urteil überhaupt oder so stark auftrete, daß das Individuum mehr hat als ein unbehagliches Gefühl. Fichte sagt nur: Wenn das Gewissen in solchem Falle überhaupt urteilt, so sagt es nein. — 5, 353. M. III. 217 spricht Fichte davon, daß das Gefühl durch falsches Räsonnement irre gemacht werden könne, eine Bemerkung, die sich in sein System nicht einfügt und ebendeshalb hier notiert wird.

zu Gunsten der selbständigen sittlichen Einzelentscheidung erfolgenden individualistischen Negation eines allgemeinen Sittengesetzes und der zu Gunsten des allgemeinen Sittengesetzes erfolgenden universalistischen Negation einer irrationalen sittlichen Einzelentscheidung: Im praktischen Leben hat der Individualismus, in der wissenschaftlichen Theorie der Universalismus sein Recht[1]). 3) Die Synthesis zwischen dem durch das Interesse an der Aufstellung eines allgemeinen Prinzips der Sittlichkeit bedingten Verzicht auf den theoretischen Charakter der Sittenlehre, und dem durch das Interesse an dem theoretischen Charakter der Sittenlehre bedingten Verzicht auf die Aufstellung eines allgemeinen Prinzips der Sittlichkeit: Ein allgemeines Prinzip ist aufzustellen, aber gerade um des theoretischen Interesses willen, das die Einheit des Sittlichen begreifen will. Praktisch entscheidet das Gewissen.

III. Kulturethik und Gesinnungsethik.

Daß Fichte das Ziel der Sittlichkeit auf die Annäherung an das unendliche Ideal einschränkt und dabei noch ausdrücklich betont, die Aufhebung aller Abhängigkeit würde die Aufhebung unserer Endlichkeit und damit unserer Ichheit bedeuten müssen[2]), das ist neuerdings Gegenstand lebhafter Kritik geworden[3]). Die Identität werde als unerreichbar hingestellt, der Zustand des moralisch noch ringenden Menschen und das heiße die Sünde, sofern nur gegen sie angekämpft werde, gelte als normal. Kurz, Fichte habe das sittliche Ideal reduziert und abgeschwächt.

Demgegenüber ist zu betonen: 1) Fichte kennt keinen Widerspruch zwischen Wollen und Vollbringen (s. S. 9 Anm. 1). Alle Rede von von einer Unmöglichkeit, dem Sittengesetze zu gehorchen, gilt ihm nur als Bekenntnis des Willens, ihm nicht zu gehorchen. Und seine eigene Unmoralität auf diese Weise in die Welt hinauszuschreien, heißt Fichte eine „Schamlosigkeit". Aus der willentlichen Bejahung des Pflicht-

---

1) Falckenberg 7. Aufl. S. 392 Anm. sagt „Wenn Fichte mit Recht getadelt worden, daß er mit seinem kahlen Moralprinzip der Selbständigkeit des Ich die Abstraktheit des Kantischen noch übertroffen habe, so gereicht es ihm zum Lobe, durch Einführung des gereinigten Individualitätsgedankens Jakobis der Ethik einen konkreten Inhalt von unbestreitbarer Gesundheit und Brauchbarkeit geliefert zu haben." Hier wird demnach zu einer zusammenhanglosen Zweiheit, was faktisch nur zwei Seiten derselben Sache sind. 2) 4, 149. 6, 300. M. II. 543. I. 228.

3) Vgl. Tillich, Mystik u. Schuldbewußtsein (Beitr. z. Förd. chr. Th. 1912. H. 1.) S. 46 f.

gebotes folgt die Tat von selbst[1]). 2) Der moralische Wille ist ungebrochen und ganz, keines mehr oder minder fähig, in sich vollkommen. Er ist aktuelle Einheit mit dem absoluten Ich und bedeutet Austilgung der Individualität, des empirischen Ich. „Der Wille des moralisch guten Menschen ist der Wille des Sittengesetzes selbst". Die Identität ist also, sofern man auf die Form des Willens achtet, allerdings erreicht[2]).

Das πρῶτον ψεῦδος dieses Einwandes besteht darin, daß man das nur annäherungsweise zu erreichende Ich als Idee interpretiert als ein Ideal des persönlichen Lebens (Heiligkeit, Vollkommenheit). Fichte aber deduziert als Bedingungen der Entstehung sittlichen Selbstbewußtseins folgendes: 1) Das Ich nimmt vernünftige Wesen außer sich an, die im gleichen Verhältnis zum absoluten Ich stehen wie es selbst, es setzt sich dementsprechend als empirisches Ich (Individuum) und bloße Teilerscheinung des absoluten[3]). Woraus folgt, daß das Ich als Idee ein nur von der gesamten Menschheit, von der „Gemeinde vernünftiger Wesen" zu realisierendes Ideal ist, und die innere Zusammenstimmung (Einheit der moralischen Gesinnung Aller) Vorbedingung dieser Realisierung. 2) Das Nicht-Ich, das auf den undeduzierbaren Anstoß hin

---

1) 4, 197; 74 f.; 151. M. II. 591; 468 f.; 545.

2) 4, 313 f.; 169; 205; 254 f. M. II. 707 f; 563; 599; 648 f. Gelegentlich schlägt eine Betrachtung durch, die die Schroffheit dieses Standpunktes etwas mildert. So erfahren wir zu unserem Erstaunen in einem Winkelchen der Darstellung, daß wir Menschen vor Gott sämtlich „arme Sünder" sind (4, 351. M. II. 745), und zwar in einem Zusammenhang, welcher zeigt, daß die moralisch Guten gemeint sind, und in welchem der prinzipielle Unterschied dieser moralisch Guten von den Unmoralischen scharf betont ist (349 f., M. 743 f.). Eine Erklärung ist schwer zu geben. Eine Kombination mit dem Worte, daß der Mensch sich schlechthin einen anderen Charakter bilden solle, wenn sein gegenwärtiger nichts tauge (4, 181. M. II. 575), und dem Ausdruck „Fortgang im Guten" (4, 350. M. II. 744) führt vielleicht zum Ziele. Dann würde Fichte daran denken, daß der Mensch zunächst auch bei vollkommener Gesinnung ein mangelhaftes Werkzeug des Sittengesetzes ist, und sich zum vollkommenen erst bilden muß, und weiter, daß diese Bildung — es gehört nach Fichte auch Ausbildung aller geistigen und körperlichen Fähigkeiten zu einem bestimmten Stande dazu — ihrem Wesen nach immer vervollkommnungsfähig ist. Es würde sich also um Selbstbildung, nicht um Selbsterziehung handeln. Der Ausdruck armer Sünder ist demnach auf jeden Fall sehr unpassend gewählt. Genau parallel ist der Ausdruck „Verbesserung des Menschengeschlechtes" (z. B. 4, 364 f. M. II. 758 f.), bei dem man auch nicht unmittelbar an Ethisierung denken darf.

3) 4, 208—229. M. II. 602—623. Vgl. auch 3, 30 ff M. II. 34 ff. Der Nerv der Deduktion ist der Gedanke, daß Vernunft als tätige vorausgesetzte Gemeinschaft.

produziert wird, und dessen souveräne Beherrschung die Herstellung der Selbständigkeit des Ich bedeuten würde, nimmt die Gestalt der Sinnenwelt an. Woraus sich ergibt, daß die Selbständigkeit des Ich als Idee besteht in der Beherrschung der Natur[1]). Beide Seiten zusammenfassend kann man sagen: Die Beherrschung der Natur durch die zur Gemeinde vereinigte Menschheit ist die konkrete Gestalt des Ich als Idee[2]). Von diesem Ideal nun — dem Kulturideal — sagt Fichte aus, daß es nur annäherungsweise erreichbar sei.

Derselbe Fichte, der, strenger fast als Kant, den alleinigen Wert der sittlichen Gesinnung verkündet, macht dennoch zugleich die Kultur zum Ziele der Sittlichkeit. So entsteht eine neue Synthesis, die zwischen Gesinnungsethik und Kulturethik. Sie ist gewiß die eigenartigste und bedeutungsvollste von allen. Möglich ist sie dadurch geworden, daß Fichtes Kulturbegriff streng sittlich gefaßt ist. Nach zwei Seiten hin macht sich das geltend. 1) Der einzige Wert, den die Kultur hat liegt darin, daß sie der Weg zur Realisierung der Gleichung Ich = Ich ist[3]). Mit anderen Worten, nur daran denkt Fichte, daß die Kultur dem Menschen die ihm gebührende Würde gibt, nicht aber an den erhöhten Lebensgenuß, den die Kultur gewährt. Genuß als Knechtschaft unter das Nicht-Ich ist für Fichte das Gegenteil von Kultur. 2) Das Ich, das da seine Würde und Selbständigkeit erhalten soll, ist die Gemeinde. „Die Selbständigkeit aller Vernunft, als solcher, ist unser letztes Ziel, mithin nicht die Selbständigkeit Einer Vernunft, inwiefern sie individuelle Vernunft ist“ [4]). Es wäre also nach Fichte absolut unmoralisch und Negation des sittlichen Endzwecks, um irgend eines Kulturzweckes willen freie Wesen ihrer moralischen Freiheit zu berauben. Dadurch würde man gerade dasjenige, durch das allein alle Kultur Wert bekommt, negieren. Wer die Freiheit in einem anderen negiert, der handelt nicht aus dem allen vernünftigen Wesen gleich nahen absoluten Ich heraus, sondern aus seiner Individualität, er ist somit selber noch Nicht-Ich[5]).

1) Fichte ist, was ziemlich unbekannt zu sein scheint, der Prophet des 19. Jahrhunderts. Besonders scharf und schroff ist die Seite der Naturbeherrschung in der „Bestimmung des Gelehrten“ 1794 betont. Diese Gedanken Fichtes haben übrigens stark auf Schleiermacher gewirkt. Siehe z. B. Reden über die Religion, Urausl. S. 230 f. Was Schleiermacher dort ausführt, ließe sich bis ins kleinste Detail hinein als von Fichte stammend belegen. Fichtes Ethik ist die Brücke, auf der Schleiermacher zu seiner Güterethik gekommen ist. 2) Öfter, z. B. 4, 253. M. II. 647.

3) Vgl. oben S. 9 f. 4) 4, 231. M. II. 625.

5) Vgl. 4, 321; 330 ff.; 276 ff. M. II. 615; 624 ff.; 670 ff. In den Briefen

IV. Reines und empirisches Ich.

a) Das Verhältnis von empirischem und reinem Ich, in den letzten beiden Abschnitten schon mannigfach berührt, bedarf noch einer zusammenfassenden Untersuchung. Die Bedeutung der Sittenlehre für das ganze System hat Fichte darin gesehen, daß „in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird". Die „scharfe Scheidung" des Reinen und Individuellen im Vernunftwesen ist also der oberste Gesichtspunkt [1]). An welchem Punkte der Deduktion diese Scheidung entsteht, ist uns schon bekannt: sie entsteht durch die Annahme vernünftiger Wesen außer mir.

Gerade durch diese Scheidung aber, gerade dadurch, daß so der Wille des Sittengesetzes als Wille des reinen Ich von allem empirisch bedingten Willen geschieden wird, wird die Basis für eine uneingeschränkte Einheit des „moralisch guten" [2]) Menschen mit dem reinen Ich geschaffen. Die ungebrochene totale Bejahung des Sittengesetzes, die das Charakteristikum des moralisch guten Menschen ausmacht, kann dann ja nichts anderes als aktuelle Reinheit mit dem reinen Ich bedeuten (s. S. 17). Diese Einheit ist nur die Position zu der in jener Beugung unter das Sittengesetz liegenden Negation der Individualität: Wer den Willen des Sittengesetzes zu dem seinen macht, dem wird eben seine Individualität, d. h. sein Wille, Verstand, Leib usw., lediglich Medium und Organ für die Wirksamkeit des Sittengesetzes [3]). „Jeder wird gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentlich reines Ich, durch freie Wahl und Selbstbestimmung" [4]).

Das „unaussprechlich Erhabene" [5]) der Pflicht wird aber noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß Fichte durch sein Prinzip der Sittlichkeit dem Menschen nicht nur formal, sondern auch material überindividuelle Aufgaben stellt [6]), d. h. daß die eigentliche moralische Auf-

an Constant (El. II. 17 f.) wird das Kulturziel folgendermaßen definiert: „Erstens: die ganze Menschheit soll eine einzige rein moralische und gläubige Gemeinde ausmachen . . . Zweitens: die ganze Menschheit soll einen einzigen durchaus rechtlichen Staat ausmachen . . . Drittens: das vernünftige Wesen soll durchaus über die vernunftlose Natur herrschen, und der tote Mechanismus dem Gebote seines Willens unterworfen werden".

1) 4, 254 f. M. II. 648 f.

2) 4, 313. M. II. 707.

3) 4, 254; 259. M. II. 648; 653 u. öfters.

4) 4, 256. M. II. 650.

5) 4, 155. M. II. 549.

6) Zur Erläuterung: das Ideal der Heiligung ist nur in formalem, das der dienenden Liebe auch in materialem Betracht überindividuell.

gabe der Bau der Gemeinde der vernünftigen Wesen ist. „Jedem allein wird vor seinem Selbstbewußtsein die Erreichung des Gesamtzwecks der Vernunft aufgetragen. Die ganze Gemeinde der vernünftigen Wesen wird von seiner Sorge und seiner Wirksamkeit abhängig, und er allein ist von nichts abhängig“ [1]). Es liegt hier eine ähnliche Stimmung vor wie in der christlichen Ethik, die die Mitarbeit am Bau des Reiches Gottes zur Aufgabe des Menschen macht.

Doch die Einheit ist eine auf dem Grunde der Geschiedenheit, sie besteht nur als aktuelle. Nur durch ständige Anspannung des Willens bleibt sie erhalten. Und vor allem: nur durch eine innere Erhebung über die Natur kommt sie überhaupt zustande [2]). Dadurch entsteht nun ein Problem. Wie ist es überhaupt möglich, daß das empirische Ich, das zunächst allein da ist und ganz und gar Naturwesen ist, diese Erhebung zur sittlichen Freiheit vollziehe?

Es handelt sich bei dieser Frage nicht etwa um die ideelle Möglichkeit — die versteht sich von selbst. Das empirische Ich ist ja nichts als eine Erscheinungsform des reinen, es ist seinem „ursprünglichen“ Wesen nach Freiheit [3]). Es handelt sich vielmehr um die reelle Möglichkeit. Jenes ursprüngliche Wesen ist, solange die Erhebung noch nicht stattgefunden hat, „nur eine Idee“ [4]). Realiter da und Subjekt aller möglichen Handlungen ist zunächst nur das empirische Wesen. Nicht einmal der Gedanke, geschweige denn die Verwirklichung der Erhebung zur Freiheit liegt innerhalb seines Horizontes. Subjekt des Aktes der Erhebung zur Freiheit kann nur die Freiheit selber sein. „Ehe der Mensch sich durch Freiheit losreißen kann, muß er schon frei sein“ [5]).

Mit Hilfe von Fichtes Unterscheidung zwischen materialer (= mora-

1) s. S. 19 Anm. 4.

2) 4, 193. M. II. 587. Sich emporheben oder -schwingen sind von Fichte hierfür gern gebrauchte termini. So z. B. 4, 181; 185. M. II. 575; 579.

3) Diesen Gesichtspunkt kehrt Fichte gelegentlich schärfer hervor: „Das Sittengesetz gebietet absolut und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so sieht, verhält sich zu ihm als Sklav. Aber es ist zugleich das Ich selbst; es kommt aus der inneren Tiefe unseres eignen Wesens, und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an“. (4, 354 M. II. 748). Diese ästhetische Ansicht hebt die Geschiedenheit nicht auf und vernichtet nicht den aktuellen Charakter der Einheit — das wäre durchaus unfichtisch. Aber sie begreift die Geschiedenheit als dem ursprünglichen Wesen widersprechende Heteronomie, die aktuelle Einheit als Autonomie, Erfüllung des ursprünglichen Wesens.

4) 4, 182 M. II. 576. 5) 4, 201 M. II. 595.

lischer) und formaler (= indeterministischer) Freiheit[1]) läßt sich das soeben entwickelte auch folgendermaßen ausdrücken: Die (innerhalb des Sinnlichen unangetastet bleibende) formale Freiheit ist für den Akt der ersten Erhebung zur auch materialen Freiheit realiter nur möglich als Tat der materialen Freiheit[2]).

b) So geraten wir in einen unauflöslichen Zirkel. Der Durchbruch des reinen Ich nimmt den Charakter des Wunders an. „Sieht man die Sache natürlich an, so ist es schlechthin unmöglich, daß der Mensch sich selbst helfe .... Nur ein Wunder, das er aber selbst zu tun hätte, könnte ihn retten“[3]).

Ein Ausweg bietet sich. Einen Anknüpfungspunkt hat das natürliche Ich im empirischen, den im empirischen Ich latenten Trieb nach Achtung[4]). Das über die Naturkausalität Erhabene und durch Selbstständigkeit eines Ich Gegebene — kurz das Moralische — wird stets und mit unvermeidlicher Notwendigkeit geachtet. Sobald sich ein achtungswertes Objekt darbietet, tritt der latente Trieb von selbst in Tätigkeit, es entsteht der Affekt der Achtung. Aus dem aber wächst ebenso schlechthin hervor der Trieb, sich selber achten zu können, selber achtungswert und das heißt moralisch zu sein. Damit wäre zwar nicht ein die Erhebung zur Freiheit erklärender zureichender Grund, wohl aber ein sie erleichternder Anlaß gegeben[5]).

Worin allein kann aber solch eine den Trieb zur Achtung erregende empirische Erscheinung der Freiheit bestehen? Darin daß ein Mensch, der jene Tat der Freiheit schon vollzogen hat, in den Wahrnehmungskreis des betreffenden Individuums träte. Was aber hat nun diesem den Anstoß zur Realisierung der Freiheit gegeben? Ein Dritter? Wir sehen, daß dieser Versuch zur Erklärung das zu Erklärende schon voraussetzt, daß wir den Zirkel bestenfalls erweitert, aber nicht durchbrochen haben. Ohne die Annahme, daß wenigstens einige Individuen, die dann in ihrem Kreise weiter wirken, durch „ein absolutes Wunder und gar keine natürliche Ursache“ sich zur Freiheit erhoben haben, kommen wir nicht aus[6]).

---

1) s. 4, 139 M. II. 533.

2) An dieser Stelle wird am deutlichsten, daß Fichtes ethischer Optimismus nicht zu verwechseln ist mit der Rede, daß der Mensch, so wie er von Natur ist, gut sei. Die Aussagen der Concordienformel über den natürlichen Menschen werden von Fichte mit Zustimmung erwähnt; s. 4, 201. M. II. 595.

3) 4, 201. M. II. 595. 4) 4, 142. 317. M. II. 536. 711.

5) 4, 317 f. 204. M. II. 711 f. 598. 6) 4, 205. M. II. 599.

Wir befinden uns hier an der Grenze dessen, das die Philosophie erklären kann. „Ein Akt der Freiheit ist schlechthin, weil er ist, und ist ein absolut Erstes, das sich an nichts anderes anknüpfen und daraus erklären läßt ..... Einen Akt der Freiheit begreifen wollen, ist also absolut widersprechend. Eben wenn sie es begreifen könnten, wäre es nicht Freiheit“ [1]). Die begriffene Freiheit wäre leeres Phänomen.

Weshalb aber soll die Freiheit nicht zum leeren Phänomene werden? Die Antwort Fichtes verdient in einen weiteren Zusammenhang gestellt zu werden.

V. Der Primat der praktischen Vernunft.

Die Freiheit zu einem leeren Phänomene machen, heißt das absolute Ich zu einem leeren Phänomene machen. Die eben gestellte Frage läßt sich daher auch so ausdrücken: Was hindert mich in abstracto, die philosophische Reflexion über das absolute Ich hinauszuführen und es so zu einem leeren Phänomen zu machen? Die Frage wiegt schwer. Denn das absolute Ich ist Quell aller Wahrheit und Gewißheit. Es negieren, heißt in eine „bodenlose“ Reflexion hineingeraten, für die es Gewißheit und Realität nicht mehr gibt und für die die ganze sinnliche und intellektuelle Welt in einen bloßen Hexenspuk sich auflöst [2]). Aber diese Konsequenzen sind schließlich nach Fichte kein Hinderungsgrund. Warum soll Realität sein?

Es gibt nur einen Hinderungsgrund, und das ist die Überzeugung von meiner Pflicht. Sie könnte ich wohl hinwegvernünfteln, aber ich darf es nicht. Sie ist es mithin, die die Freiheit der Reflexion „bindet“ und mir gebietet, bei dem durch sie gegebenen absoluten Ich als letzter Realität stehen zu bleiben [3]). Der Akt des Gehorsams, durch den wir uns dieser Bindung hingeben, heißt bei Fichte Glaube. Und so kann er sagen, daß ein Glaube der absolute Grund- und Ausgangspunkt seiner Philosophie sei [4]). „Das Element aller Gewißheit ist Glaube“ [5]).

Gegenstand dieses Glaubens ist unmittelbar die Realität des intellektuell angeschauten absoluten Ich, mittelbar aber alles, was überhaupt in irgend einem Sinne Realität hat. So kommt denn von 1794 an

1) 4, 182. M. II. 576.
2) Vgl. die besonders geratene Schilderung 2, 240—245. M. III. 336—341.
3) 1, 467. 2, 253. 5, 182 f. M. III. 51. 349. 126 f.
4) 4, 26. 54. M. II. 420. 448. 5) 5, 182 f. M. III. 126 f.

sehr häufig eine spezielle Anwendung vor. Das Gebot der Pflicht allein garantiert die Realität der Sinnenwelt. Denn aus ihm allein folgt, daß wir handeln müssen (man kann theoretisch ganz und praktisch zeitweise auf das Handeln verzichten und tut das letztere z. B. in der Spekulation). Und allein wenn wir handeln, ist uns die Sinnenwelt gewiß [1]). Kurz die Realität der Sinnenwelt wird geglaubt, weil man an die Pflicht glaubt [2]). „Der Primat der praktischen Vernunft" [3]) wird von Fichte zuerst aus dieser letzteren speziellen Anwendung gefolgert [4]), später, seit 1797, mehr aus der von uns vorangestellten allgemeinen Reflexion [5]). Doch das sind gleichgiltige Nebenumstände gegenüber der Erkenntnis, welche Wichtigkeit für die gesamte W.L. das Pflichtgebot hat. Erst jetzt verstehen wir die Bedeutung der Tatsache, daß das moralische Grundphänomen der einzige Fall ist, in dem das absolute Ich im gemeinen Bewußtsein vorkommt (freilich nicht rein, sondern in Synthesis mit einer bestimmten Forderung des Gesetzes), oder, mit Fichte, daß es intellektuelle Anschauung des absoluten Ich durch das Medium des

1) 3, 27 f. M. II. 31 f. Denn der undeduzierbare Anstoß ist nur da, sofern eine unendliche Tätigkeit da ist (1, 277 f. M. I. 470), und diese unendliche Tätigkeit ist nur dann kein bloßes Gedankending, wenn wir sie auch gegen den Anstoß realisieren.

2) Vgl. 1, 301. 328. M. I. 493. 519.

3) Rickert S. 8 f, scheint mir den Primat der praktischen Vernunft nicht ganz unmißverständlich zu bestimmen. Er knüpft an Fichtes Lehre vom Gewissensurteil (s. oben S. 28 ff.) an, nach der das theoretische Urteil über das, was in einem bestimmten Falle Pflicht ist, durch ein praktisch unmittelbares Gefühl bestätigt werden muß. Nun hat Fichte, wie Rickert richtig hervorhebt, dieses Kriterium in einer Nebenbemerkung für ein allgemeines erklärt, das nicht nur für die unmittelbare Erkenntnis gelte (4, 170 M. II. 564). Daraus folgert Rickert, daß für Fichte jedes theoretische Urteil an der Bestätigung durch das Gefühl sein Kriterium habe, und erblickt in dieser Lehre Fichtes Lehre vom Primat der praktischen Vernunft. — Das ist nicht zutreffend. Der Primat der praktischen Vernunft beruht darauf, daß die theoretische Erkenntnis *als Ganzes* — in dem oben von uns dargelegten Sinne — auf einem praktischen Datum beruht. Die von Rickert angezogene Stelle will nur dies sagen, daß das ein theoretisches Urteil begleitende Gewißheitsgefühl letztlich aus jenem allgemeinen Datum stamme und daraus auf die Einzelerkenntnis übertragen sei. Es ist nicht so wie beim Gewissensurteil, daß die wissenschaftlichen Gründe eines theoretischen Einzelurteils nur die Bedeutung eines Leitfadens hätten und das Gewißheitsgefühl unabhängig von diesen Gründen ein theoretisches Einzelurteil bestätige oder verwerfe. In der W.L. von 1801 (2, 65 M. IV, 65), wo Fichte sich auf die besprochene Stelle der Sittenlehre beruft, erkennt er ausdrücklich ein „mittelbares" Wissen an, dessen Gewißheit aus dem „schlechthin Gewissen" durch „Folgern" abgeleitet sei.

4) 1, 294 f. M. I. 486.

5) z. B. 4, 53 f. M. II. 447 f. Doch vgl. noch 2, 263. M. III. 359.

Sittengesetzes sei. Diese Bedeutung besteht darin, daß sie die Gewißheit der Philosophie verankert in den Tiefen der moralischen Gewißheit: „Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit“ [1]). Fichte hat seine Transzendentalphilosophie mit Recht genannt „das System des reinen Moralismus“ [2]).

§ 3. Religionsphilosophische Andeutungen und Ansätze bis zur Sittenlehre 1798 einschl.

I. Der einer Religionsphilosophie nicht günstige Charakter des Systems.

a) In einem System des reinen Moralismus ein Plätzchen zu finden für die Religion, scheint kein aussichtsreiches Unternehmen. Die Perspektiven für eine Religionsphilosophie, die nicht lediglich kritisch ist, d. h. die Religion als unbegründetes Phänomen erweist, sind mithin nicht gar günstig. Machen wir uns die Ungunst der Lage einmal klar.

Eine letzte Realität kennt Fichtes System: das absolute Ich. Diese Realität kommt im sittlichen Ich zur Erscheinung. Ein letztes Problem kennt Fichtes System: das Problem der Irrationalität. Dieses Problem findet in sittlichen Streben seine endgültige Auflösung. Eine letzte Gewißheit kennt Fichtes System, und das ist die moralische. Der Kreislauf des Bewußtseins scheint durchmessen, ohne daß auf die Religion gestoßen wäre. Es bleibt nur eins. Der Standpunkt der Sittlichkeit müßte nicht so klar und in sich vollendet sein, als er uns vorläufig erscheint. Er müßte einen Widerspruch in sich enthalten, der die Religion aus sich hervortreibt. Wie, ist noch nicht abzusehen. Die gangbare Bezeichnung Gottes als des Anregers des Sittengesetzes wäre in einer Sittenlehre wie die Fichtesche eine ebenso willkürliche wie unhaltbare Annahme und ist von Fichte dementsprechend gebrandmarkt als Schwärmerei [3]).

b) Noch von einer anderen Seite kann man sich die Schwierigkeiten, die einer Religionsphilosophie entgegenstehen, klar machen, und es ist um des folgenden willen wichtig, daß wir es ausführlich tun. Die Religionslehre steht und fällt für Fichte mit der Gotteslehre. Fichte steht da noch auf den der kirchlichen und aufklärerischen Theologie gemeinsamen Voraussetzungen und kennt noch nicht den erst seit

1) 2, 255, M. III. 351. 2) 5, 337 M. III. 201. vgl. 5, 217 M. III. 177.
3) 2, 50. M. II. 444.

Schleiermachers Reden möglichen Standpunkt einer Religiosität ohne Gottesglaube. Ein Gott ist nun aber in der W.L. schwer unterzubringen[1]). Eine Realität außer dem absoluten Ich kann es in der W.L. nicht wohl geben, wie selbst die begriffen, die sonst nichts begriffen[2]). Eins der endlichen Phänomene innerhalb des durchs Nicht-Ich eingeschränkten Ich kann Gott aber auch nicht sein. Unendlichkeit jedoch kommt innerhalb der W.L. nur dem reinen Ich der intellektuellen Anschauung und dem Ich als Idee zu. Entweder also Gott ist überhaupt nicht, oder er ist nur ein anderer Name für eine dieser beiden Größen.

Das Ich der intellektuellen Anschauung kann nun schwer Gott sein. Fichte erweist ja, daß das intelligente und praktische Ich, ja das in einem Leib erscheinende Individuum Weiterbestimmungen dieses Ich, Bedingungen seiner Ichheit sind[3]). Das Ich der intellektuellen Anschauung in seiner Reinheit ist eine Abstraktion. Es hat die Realität eines transzendentalen Erklärungsgrundes, d. h. es hat lediglich „Realität für den philosophierenden Verstand" und wird in dieser Hinsicht von Fichte ausdrücklich mit der Kategorie der Kausalität verglichen[4]). Am deutlichsten aber spricht vielleicht folgende Stelle: „Jeder, der mit uns die gegenwärtige Untersuchung anstellt, ist selbst ein Ich, das aber die Handlungen, welche hier deduziert werden, schon längst vorgenommen, mithin schon längst ein Nichtich gesetzt hat .... Er hat das ganze Geschäft der Vernunft schon mit Notwendigkeit vollendet, und bestimmt sich jetzt, mit Freiheit, die Rechnung gleichsam noch einmal durchzugehen, dem Gange, den er selbst einmal beschrieb, an einem anderen Ich, das er willkürlich setzt .... und an welchem er das Experiment macht, noch einmal zuzusehen. Das zu untersuchende Ich wird einst selbst auf dem Punkte ankommen, auf welchem jetzt der Zuschauer steht; dort werden beide sich vereinigen, und durch diese Vereinigung wird der aufgegebene Kreisgang geschlossen sein" [5]).

Das Ich als Idee andererseits kann auch schwer Gott genannt werden. Es hat sich ja unter unseren Händen verwandelt in die mit sich selbst einige und die Natur beherrschende Gemeinde der vernünftigen Wesen. Also scheint für eine Gottheit und damit für eine Religion

---

1) Es sei vorweg bemerkt, daß wir hier mit bewußter Einseitigkeit alle nach anderer Richtung weisenden Elemente vorläufig beiseite lassen.

2) 1, 248 M. I. 442.

3) Vgl. oben S. 17, im einzelnen dann 3, 21. 4, 215. 221 M. II. 25. 609. 615.

4) 3, 25—27. M. II. 29—31. 5) 1, 290 f. M. I. 482 f.

in Fichtes W.L. kein Platz zu sein. Wir scheinen ein System zu haben, dem das Moralische das letzte Absolute ist.

c) Es gibt eine ganze Anzahl von Instanzen, die dies negative Resultat noch zu verfestigen geeignet scheinen. Da ist zunächst wichtig, das Verhältnis von Fichtes Ich als Idee zu Kants höchstem Gut. Das höchste Gut ist nach Kant „Objekt und Endzweck der praktischen Vernunft“ [1]), kann aber eben von der praktischen Vernunft selbst nicht realisiert werden, woraus das Postulat eines Gottes resultiert. Entkleidet man nun Kants höchstes Gut des individuellen Charakters (wozu in der „Religion innerhalb“ sich starke Ansätze finden, vgl. deren von der Kritik der praktischen Vernunft abweichende Ausführungen über das Reich Gottes) und verwandelt man die Glückseligkeit in die Naturbeherrschung (auch das ist nur konsequent, wenn man das höchste Gut als Forderung der praktischen Vernunft hinstellt), — so erhält man Fichtes Ich als Idee. Aber, und das ist der Unterschied von Kant, das so gefaßte Ich als Idee kann von den vernünftigen Wesen realisiert werden, und auf einen Gott, der das für sie täte, brauchen sie nicht zu warten [2]). So bleibt von den beiden Postulaten Kants nur noch das der Unsterblichkeit über, und die Konsequenz der W.L. scheint zu sein „der bei weitem erhabenste Atheismus“, „der Atheismus, der an die Unsterblichkeit glaubt, aber Gott leugnet“. Schelling, der diese Worte schrieb [3]), hat in seinen von Fichtes Standpunkt aus entworfenen „Briefen über Dogmatismus und Kritizismus“ [4]) tatsächlich diesen Standpunkt vertreten, ihn freilich sehr bald (schon als er die zitierten Worte schrieb) wieder aufgegeben.

Eine andere Instanz ist Fichtes Deduktion der Kirche. Der Widerspruch zwischen den moralischen Überzeugungen der einzelnen Menschen würde die Erreichung des ihnen gemeinsam anvertrauten Vernunftzweckes unmöglich machen, wenn nicht ein jeder die andern durch Einwirkung auf sie für *seine* moralischen Überzeugungen zu gewinnen und so an seinem Teil die Einheitlichkeit der Überzeugungen herzu-

1) Kr. d. pr. V. S. 155. Es sei bemerkt, daß wir im folgenden nicht etwa bloß einen interessanten Vergleich ziehen, sondern die historische Entstehung dieses Stücks der Fichteschen Philosophie aufweisen möchten.

2) Auch hierfür gilt noch das oben S. 25 Anm. 1 Gesagte.

3) Werke A. I 350, Anm. Eine nähere Begründung der im folgenden aufgestellten These würde von unserem Thema wegführen, ich muß es deshalb mit dem bloßen Hinweis bewenden lassen.

4) Werke A. I. 281 ff.

stellen suchte. So entsteht eine allgemeine „Wechselwirkung unter moralischen Wesen" zu dem Zweck, „Einmütigkeit über moralische Gegenstände" hervorzubringen. Unter dem Gesichtspunkt dieser Wechselwirkung heißt die menschliche Gesellschaft Kirche. Diese Kirche hat auch ein Symbol, als den Inbegriff derjenigen moralischen Überzeugungen, über die alle einig sind; dies gibt den Ausgangspunkt für jene Wechselwirkung ab [1]). So beantwortet Fichte in seiner Lehre von der Kirche diejenige Frage, die Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu seinem Gottesbeweis aus der Idee des Reiches Gottes gebraucht hat.

Eine dritte Instanz ist Fichtes Abneigung gegen ein mystisches Sichverlieren in die Gottheit, das er als andächtiges Brüten und als Schwärmerei verurteilt [2]).

d) Dennoch — unzweideutige Äußerungen Fichtes beweisen, daß Fichte von seinen Prinzipien aus in keiner Weise zur Negation des Gottesgedankens gekommen ist [3]). Er hat im Gegenteil nur Verachtung gehabt für die, die schrien, daß er notwendig Atheist sein müsse — was schon lange vor dem Atheismusstreit geschah. Es entsteht also für uns die Aufgabe, aus den über sämtliche Schriften von 1794—98 zerstreuten sporadischen Äußerungen über Gott und Religion ein einheitliches Bild zu gewinnen. Ganz leicht ist diese Aufgabe nicht. Denn alle jene Äußerungen sind sozusagen gelegentliche Anmerkungen. Ein eigentliches systematisches Durchdenken des Gottesproblems hatte sich Fichte nach seinem ursprünglichen Plane aufgespart als letzte Aufgabe, vor der alle anderen zu erledigen seien [4]).

II. Gott als Grenzbegriff.

a) Aus dem Jahre 1794 haben wir ausführliche Aussagen über das Selbstbewußtsein Gottes, besonders ausführliche in der W.L. 1794. Gott muß gedacht werden als ein Bewußtsein, in welchem durch das bloße Gesetztsein des Ich alles gesetzt ist [5]), negativ: als ein Ich, dem kein

1) 4, 241—245 u. 348. M. II. 635—639, 742.

2) 4, 256; 147. M. II. 650. 541.

3) 1, 248 Anm., 278 Anm. M. I. 442 Anm., 470 f. Anm.

4) 5, 270. Aus dem — laut Mitteilung der Jenenser Universitätsbibliothek an mich — für das S.S. 1795 angekündigten Kolleg über Religionsphilosophie ist wegen der Ordensstreitigkeiten nichts geworden.

5) 1, 253. M. I. 447. Aus dieser Stelle kombiniert mit der S. 25 f. zitierten

Nicht-Ich entgegengesetzt ist[1]). Solch ein Ich ist aber „für uns" undenkbar. Das Nicht-Ich hat sich uns ja als Bedingung der Ichheit, der undeduzierbare Anstoß als notwendig für das Selbstbewußtsein des Ich erwiesen. „Setzet zur Erläuterung (der Notwendigkeit des Anstoßes), das Selbstbewußtsein Gottes (als auf den ein Anstoß nicht denkbar ist) soll erklärt werden, so ist dies nicht anders möglich als durch die Voraussetzung, daß Gott über sein eigenes Sein reflektiere. Da aber in Gott das Reflektierende alles in einem und eins in allem, und das Reflektierte gleichfalls alles in einem und eins in allem sein würde, so würde in und durch Gott Reflektiertes und Reflektierendes, das Bewußtsein selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewußtsein Gottes wäre demnach nicht erklärt"[2]). Wir fassen zusammen: An den angeführten Stellen, die durch den Gegensatz zum theoretischen Ich orientiert sind, wird Gott beschrieben als ein absolutes Ich, das jedem Anstoß ewiglich verschlossen ist.

Daneben treten nun andere Stellen, orientiert am Gegensatz zum praktischen Ich. Ich knüpfe an eine in der Bestimmung des Gelehrten von 1794 mehrfach wiederkehrende Wendung an. „Alles Vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen; welcher letzte Endzweck völlig unerreichbar bleiben muß, wenn der Mensch nicht aufhören soll, Mensch zu sein, und wenn er nicht Gott werden soll"[3]). Wie ist das gemeint? Etwa so: Das Ich als Idee, das letzte Ziel des Strebens, ist ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimmt, und entspricht mithin genau der Idee der Gottheit. Durch die Erreichung dieses Zieles würde also der Mensch selber eine Gottheit, die Unendlichkeit des Zieles läßt es aber nie dahin kommen. Denselben Gedanken in anderer Wendung bringt die W.L. 1794. Was unterscheidet den Stoizismus von der W.L.? Dies,

ergibt sich mir ein neuer Beweis, daß das absolute Ich des ersten Grundsatzes für Fichte 1794 nicht Gott war.

1) 1, 254. M. I. 448.

2) 1, 275. M. I. 467. Vgl. im Gegensatz dazu S. 5. Daraus wird deutlich, wie tief im Fichteschen System es angelegt ist, Gott das Selbstbewußtsein abzusprechen. Es hat sich das nie geändert. Denn die formale Fassung des Gottesbegriffs bleibt, so wechselvolle Schicksale er auch erlebt, stets die gleiche.

3) 6, 299 f. M. I. 227 f., vgl. 6, 310. 316. M. I. 238. 244. (Die Sperrung von mir. 4) 1, 23 M. I. 151.

daß der Stoizismus dasjenige, was nach der W.L. letztes unerreichbares Ziel ist, als dem Weisen tatsächlich zukommend setzt. „Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott“ [1] [2]). Nach diesen Stellen wäre Gott also gedacht in Analogie des Ich als Idee. Deutlicher: als ein Ich, in dem von Ewigkeit her realisiert ist, was dem strebenden Ich unerreichbares Ziel bleibt, als ein Ich, in dem die absolute Identität Wesen und nicht Aufgabe ist.

Beide Beschreibungen Gottes stimmen wohl zusammen. Man könnte freilich meinen, in der ersten sei Gott schlechthin als das Absolute gedacht, in der zweiten als das durch das Dasein hindurchgegangene (im Dasein entfaltete) Absolute (vgl. S. 10). Doch damit würde man sich durch einen Schein, der durch die beziehende Vergleichung mit dem Ich als Idee entsteht, täuschen lassen. Fichte meint auch mit der zweiten Beschreibung dasselbe, was in der ersten. Eine kurze und prägnante Zusammenfassung dieses Gottesbegriffs gibt die Sittenlehre von 1798, wenn sie Gott die absolut reine Vernunftform nennt [3]).

b) Weit schwieriger als die Analyse dessen, was Fichte unter dem Gottesgedanken verstand, ist die Herausarbeitung der Stelle, die er ihr im Systeme anwies. Denn, soviel ist klar, vorläufig ist die Idee der Gottheit noch heimatlos, sie schwebt völlig in der Luft. Ausdrückliche Erklärungen Fichtes verbieten, sie mit dem System der W.L. zu verbinden. Am deutlichsten spricht wohl die Kritik an Spinoza [4]). „Das Ich ist nach ihm (Spinoza) zwar für das Ich—Ich, aber er fragt; was es für etwas außer dem Ich sein würde. Ein solches ‘außer dem Ich’ wäre gleichfalls ein Ich, von welchem das gesetzte Ich (z. B. mein Ich) und alle möglichen setzbaren Ich Modifikationen wären. Er trennt das reine und das empirische Bewußtsein. Das erstere setzt er in

---

1) 1, 278 M. I. 471 Anm. An dieser Stelle findet sich die Wendung: „das reine Ich oder auch Gott“. Sie beweist nichts für die Gleichsetzung Gottes mit dem Ich des ersten Grundsatzes. Es werden hier zwei verschiedene Dinge genannt, die in einem im Zusammenhang wichtigen Punkte gleich sind. Das reine Ich ist ja auch unendlich, wenn man von dem Offensein für den Anstoß abstrahiert.

2) Der angegebene ist natürlich nicht der einzige Unterschied. Auch der andere, daß die Stoa die Kultur nicht ethisch wertet, darf nicht übersehen werden, weil er die Voraussetzung des von Fichte genannten Unterschiedes ist. Hätte Fichte nicht Kulturziele gekannt, er wäre sicher reiner Stoiker gewesen.

3) 4, 151. M. II. 545. 4) 1, 100 f. M. I. 294 f.

Gott, der seiner sich nie bewußt wird, da das reine Bewußtsein nie zum Bewußtsein gelangt; das letztere in die besonderen Modifikationen der Gottheit". Dieses System ist nach Fichte zwar in sich konsequent, aber „grundlos; denn was berechtigte ihn denn, über das im empirischen Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein[1]) hinauszugehen? .... Ich bemerke noch, daß man, wenn man das Ich bin überschreitet, notwendig auf den Spinozismus kommen muß .... und daß es nur zwei völlig konsequente Systeme gibt: das kritische, welches diese Grenze anerkennt, und das spinozistische, welches sie überspringt". Die Einheit welche Spinoza an den Anfang stellte, kehrt in der W.L. wieder, aber als Aufgabe — im Ich als Idee.

Dem negativen Verbot steht eine positive Anweisung nicht zur Seite. Wir müssen also aus dem Gebrauch, den Fichte von der Gottesidee tatsächlich macht, abstrahieren. Fichte macht von der Gottesidee genau den gleichen Gebrauch wie Kant von dem intellektuell anschauenden Verstande: er benutzt sie zur Erläuterung der Grenzen „unseres" Ich[2]). Unserem Erkennen und Handeln liegt wohl ein absolutes Ich (ein absolutes Sein, wie Fichte auch sagen kann) zu Grunde, gewiß, das ist ja die Grundüberzeugung der W.L. Aber es liegt eben nur zu Grunde. Um das deutlich zu machen, stellt Fichte neben das reine Ich, das nur ist als Grund des empirischen Bewußtseins, das reine Ich schlechthin. Die Anerkennung der Irrationalität wird eindrucksvoller, wenn man neben sie den stellt, in dem sie aufgehoben ist.

Besonders lag Fichte an der praktischen Seite dieser Anerkennung, an der Negation des Stoizismus. Die Gottesidee soll den Menschen niederschlagen — damit er danach mit desto größerer Glut und Sehnsucht dem ihm gesetzten Ziele zustrebe. Die Frage, inwieweit dieser problematisch gebrauchten Gottesidee eine Religiosität entspreche, ist damit beantwortet; freilich trägt diese Religiosität — entsprechend der Gottesidee, auf die sie sich bezieht — völlig den Charakter eines donum superadditum zur Moral.

c) Schwieriger zu beantworten ist die Frage, wie Fichte es ertragen konnte, Gott, den er zweifelsohne für mehr hielt, als eine zur Erläuterung gebildete imaginäre Größe, dennoch nur als Grenzbegriff

1) Sperrung von mir.

2) Die Parallelisierung des Ich als Idee selbst mit Kants intellektueller Anschauung (Lask S. 99) scheitert an dessen von Lask fast ganz verkannter praktischen Bedeutung. Das Wahrheitsmoment, das die These dennoch enthält, liegt in dem oben ausgeführten.

zu gebrauchen, und ihn ohne direkten Zusammenhang neben sein System zu stellen. Ich kenne nur eine Antwort. Die Grundlage von 1794 hat die Vereinzelung der einzelnen vernünftigen Wesen zu ihrer Voraussetzung [1]). Sie will geben eine Genesis des Ich eines jeden einzelnen. D. h. natürlich nicht die Genesis des Individuums, sondern die Genesis des in allen vernünftigen Wesen durch ihre Vernunft Gegebenen und mithin überall Wiederkehrenden [2]). Die Einheit der Vernunft ist ihr zunächst nur Gleichheit der Vernunft. Die reelle Einheit ist Aufgabe des unendlichen Strebens, ist ein Teil, und zwar ein wesentlicher, des Ich als Idee. So, im Sinne eines „Atomismus der Iche“ [3]) hat Fichte selbst in einer Note, die Mißverständnissen vorbeugen soll, den Satz ausgelegt, der seine Rede von der Würde des Menschen schließt: „Alle Individuen sind in der einen großen Einheit des reines Geistes eingeschlossen“ [4]). Wenn man nun aber einmal mehrere in ihrer Genesis zusammenhängende Einzel-Iche annahm, dann war der Anstoß, den ein unzusammenhängend daneben gestellter Gottesgedanke bot, nicht mehr so unerträglich.

Freilich, ein wesentlicher Unterschied bleibt bestehen. Jene Einzel-Iche sind ja keine Iche an sich, sie werden durch Deduktion erwiesen als Bedingungen der Ichheit des Ich, dessen Genesis uns die Genesis aller Iche „repräsentiert“ [5]). Es ist ein notwendiger Gedanke des Ich, andere Iche außer sich anzunehmen und so sich wie jene als Individuum zu setzen. Eine ähnliche Deduktion des Gottesgedankens ist uns aber bisher nicht bekannt geworden, und das Recht, den Gottesgedanken anders denn als problematischen Grenzbegriff zu gebrauchen, mithin noch nicht erwiesen.

Mit der Konstatierung dieser Lücke soll nicht behauptet sein, daß Fichte irgendwie unsystematisch verfahren sei. Er hat den Gottesgedanken in den von uns durchgegangenen Schriften nicht anders denn als Grenzbegriff gebraucht und weitere philosophische Folgerungen aus

---

1) Der im folgenden herausgearbeitete Atomismus der Iche wird in den Fichteschen Darstellungen regelmäßig verschwiegen.

2) Siehe das S. 25 gegebene Zitat 1, 290 f. M. I. 482 f.

3) Vgl. 2, 149. M. IV. 149.

4) 1, 416. Von hier aus erhellt auch, wie Fichte sagen konnte: Wohl verstanden hätte Leibniz mit seiner Monadenlehre recht gehabt (1, 514. M. III. 98). Womit Fichtes grundlegende Kritik an Leibniz (1, 20. M. I. 148) natürlich nicht aufgehoben ist.

5) 4, 52. M. II. 446.

ihm nicht abgeleitet. Wenn wir es ihm außerdem noch angemerkt haben, daß er dem Gottesbegriff wirkliche Realität zuschreibe, so dürfen wir das nicht anders nehmen denn als einen Wechsel auf die Zukunft. Fichte wollte in seiner Grundlage eher Probleme stellen als lösen[1]).

III. Ausblicke auf die künftige Position.

a) Einen wichtigen Fingerzeig über die Art, in der sich Fichte die von uns vermißte Deduktion gedacht haben mag, gibt ein Brief an Jacobi[2]). Im Naturrecht werde er zur Deduktion des Individuums schreiten. „Ein endliches Wesen .... kann sich nur als Sinnenwesen in einer Sphäre von Sinnenwesen denken, auf deren einen Teil (die nicht anfangen können) es Kausalität hat, mit deren anderem Teile (auf die es den Begriff des Subjekts überträgt) es in Wechselwirkung steht: und insofern heißt es Individuum". „So wie wir uns als Individuum betrachten, und so betrachten wir uns immer im Leben, nur nicht im Philosophieren und Dichten, stehen wir auf diesen Reflexionspunkte .... Von ihm aus ist eine Welt für uns unabhängig von uns da, die wir nur modifizieren können; von ihm aus wird das reine Ich, das uns auch auf ihm nicht verschwindet, außer uns gesetzt und heißt Gott[3]). Wie kämen wir auch sonst zu den Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben und uns absprechen, wenn wir sie nicht doch in uns selbst fänden und nur in einer gewissen Rücksicht (als Individuum) sie uns absprächen?" Es entsteht die Frage, ob wir es hier mit einem hingeworfenen Einfall, oder mit der Skizze einer ernsthaften Konzeption zu tun haben.

Im Naturrecht findet sich nun allerdings die versprochene Deduktion jenes Reflexionspunktes — aber irgend welche Reflexionen, was aus dem reinen Ich dabei werde, fehlen. Doch das erklärt sich aus der Beschränkung Fichtes eben auf die Darstellung der Rechtsphilosophie[4]).

In der Sittenlehre werden jene Deduktionen „aus einem höheren Prinzip" wiederholt[5]). Und hier ist das reine Ich nicht vergessen.

1) LB². 2, 166.

2) Osmanstädt, den 30. August 1795. LB. II. 165—167.

3) Sperrung von mir.

4) An einer Stelle des Naturrechts (3, 39. M. II. 43 f.) wird ein Gebrauch von dem Gottesgedanken gemacht, der an die Naivität der Abrahamsgeschichten erinnert.

5) 4, 218. M. II. 612.

Fichte zeigt (s. S. 17 u. 19), daß durch die Setzung unserer selbst als Individuum unter anderen Individuen das reine Ich gänzlich aus der Person herausgesetzt werde, er stellt sogar ziemlich eingehende Erörterungen an über das Verhältnis dieses reinen zum empirischen Ich. Und an einer Stelle[1]) nennt er die Herausetzung des reinen Ich aus der Person das wichtigste Resultat der Sittenlehre.

b) Wofern nun die in dem Briefe angedeutete Identifizierung des aus der Person herausgesetzten reinen Ich mit Gott ernsthaft gemeint war, würden die Äußerungen über das Verhältnis des reinen zum empirischen Ich auf das Verhältnis Gottes zum Menschen anzuwenden sein. Und dies um so eher, als sie sich ohne Schwierigkeit religiös deuten lassen. Machen wir uns das letzte einmal klar.

Die Einheit zwischen dem reinen und dem empirischen Ich, welche durch die Erhebung zum Moralischen entsteht, könnte als eine zwischen Gott und dem moralisch guten Menschen angesehen werden. Das würde sich nach zwei Seiten hin entfalten. Erstlich entstände eine mystische Ansicht des moralischen Handelns. Das „Sichvergessen", das „Austilgen der Individualität", das im moralischen Handeln stattfindet, würde auf eine Linie rücken mit der mystischen Selbstentäußerung; der Gedanke, daß das reine Ich nunmehr eigentliches Prinzip des Handelns sei, würde sich wandeln in den, daß Gott in uns handele. Sodann aber würde speziell das „Wunder" des Durchbruchs in eine neue Beleuchtung rücken. Wir hätten dann in Gott den, der es gewirkt hätte.

Fichte war der Mystik und Schwärmerei von Haus aus nicht hold (s. S. 27). Um so schwerer scheint es zu wiegen, daß er die beiden skizzierten Gleichungen wenigstens andeutungsweise vollzogen hat. 1) Der „schwärmerischen" Mystik, die durch andächtiges Brüten und wortwörtlich genommenes zu nichts Werden mit der Gottheit zusammenfließen will, setzt er seine aktive, mit Gott im Handeln sich einende entgegen[2]). Indessen: nur die Negation ist deutlich herausgearbeitet. Die Position, daß im moralischen Handeln ein Zusammenfließen mit der Gottheit stattfinde, ist nur sehr zaghaft berührt. Jedenfalls, das spürt man deutlich, daß diese Betrachtungsweise vor der Hand noch keine von der Glut eigenen Erlebens getragene ist[3]).

1) 4, 254 f. M. II. 648 f. (s. oben S. 19).

2) 4, 147. 256. M. II. 541. 650. Bekannter ist die 4, 151. M. II. 545 an der Mystik gegebene Kritik.

3) Wie wenig Fichte an dieser Art Mystik lag, zeigt 5, 222, M. III. 182. Um den Spruch: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir" schmack-

2) Wie Fichte auf jene Menschen zu sprechen kommt, die in anderen die Achtung fürs Moralische aufwecken und so die Realisation der Freiheit möglich machen, jene Menschen, in denen der moralische Sinn durch ein wahres Wunder entstanden ist, meint er: „Es ist sehr natürlich, daß jene Menschen .... dieses Wunder sich so deuteten, daß es durch ein geistiges und intellegibles Wesen außer ihnen bewirkt sei: und wenn sie unter sich selbst ihr empirisches Ich verstunden, so hatten sie ganz recht“ [1]). Indessen: Fichte hat dafür gesorgt, daß wir diese Stelle nicht falsch einschätzen. Man halte sich gegenwärtig die Einschränkung auf jene wenigen Auserwählten, denen die übrige Menschheit die Erweckung ihres moralischen Sinnes verdankt. Nicht das allgemeine Wunder, wie überhaupt das reine Ich durchbrechen könne, sondern das spezielle, wie es das tun könne ohne äußeren Anlaß, wird religiösen Kategorien unterstellt — Fichte denkt in concreto vor allem an das Sohnesbewußtsein Jesu [2]). Dagegen ließe sich ja nun einwenden, daß jene wenigen Auserwählten kein spezielles Verhältnis zum reinen Ich haben können, da ja ein Sonderverhältnis irgend eines Individuellen zum reinen Ich den Prinzipien Fichteschen Philosophierens ins Angesicht schlage; es sei mithin erlaubt, ja notwendig, das Wunder des Durchbruchs überhaupt und überall religiös-mystisch zu deuten. Das wäre gewiß im Sinne Fichtes — wenn nur nicht aus den zitierten Worten deutlich hervorginge, daß jene religiöse Ansicht der Sache ihm nur eine unter gewissen Einschränkungen als unschädlich verstattete, aber keineswegs eine unbedingt notwendige sei.

c) Wer nicht großes Zutrauen zu seinen eigenen Kombinationen hat, wird also auf Grund dieser Stellen schwerlich behaupten dürfen, daß die Identifikation des aus der Person herausgesetzten reinen Ich mit Gott im Sinne Fichtes liege. Andere eindeutige Belege giebt es in der Sittenlehre 1798 aber nicht [3]). Dennoch ist das,

---

haft zu machen, wird von Fichte Christus als historische Persönlichkeit gestrichen. Was setzt er an die Stelle? Etwa Gott? Nein: „Ein neuer Mensch“.

1) 4, 205. M. II. 599.

2) Über Fichtes Stellung zur Person Jesu sind wir mithin auch für 1798 genau orientiert. Fichte sagt: 1) der Glaube an ein besonderes Verhältnis Gottes zu Jesu sei erlaubt, wenn er nicht benutzt werde zur Erzwingung blinden Autoritätsglaubens an Jesum, 2) er sei praktisch völlig indifferent. Jesus soll Achtung erregen durch das, was er ist. Weiter kann er nichts. Siehe auch oben S. 33 Anm. 3.

3) Man müßte es dann etwa einen Beleg nennen, daß folgende Bemerkung

was gewonnen ist, wichtig. Ich fasse es kurz zusammen. Erstens: die Identifikation des aus der Person herausgesetzten reinen Ich mit Gott ist die einzig mögliche, zudem durch Äußerungen Fichtes nahegelegte Weise, den Gottesgedanken im Systeme Fichtes unterzubringen.

Zweitens: diese Möglichkeit scheint insbesondere vorausgesetzt in der Sittenlehre 1798, welche zeitlich nicht viel vor Fichte erster religionsphilosophischer Schrift liegt und in einigen gelegentlichen — von uns hier natürlich als in den folgenden Paragraphen gehörig übergangenen — Bemerkungen die religionsphilosophische Position dieser Schrift schon andeutet [1]).

Wie weit diese Resultate für das Folgende Bedeutung erlangen werden, wird sich von selbst herausstellen in der weiteren Entwickelung.

§ 4. Die Religionsphilosophie Fichtes zur Zeit des Atheismusstreites [2]).

I. Die Wurzel der Religion.

Wir haben gesehen, daß Kants Postulat der Glückseligkeit sich bei Fichte umwandelt in das das Ich als Idee realisierende Kulturideal, und daß die kantische Begründung des Gottesgedankens mit dieser Umwandlung hinzufallen scheint. Jetzt ergänzen wir unsere These: es entsteht hier auch für Fichte ein dem Kantschen analoges Problem und eine der Kantschen analoge Lösung dieses Problems durch die Religionsphilosophie [3]).

---

mit dem letzten Satz der S. 34 zitierten Briefstelle sehr nahe sich berührt: „Der Heilige ist nur EINER, und alles Geschöpf ist von Natur notwendig unheilig und unrein, und kann nur durch eigene Freiheit sich zur Moralität erheben". (4, 204. M. II. 598) Eine Eigenschaft, die dem Menschen als freiem, übersinnlichem Wesen eigentlich zukommen sollte, wird ihm in einer gewissen Rücksicht („von Natur" — d. h. unter Abstraktion von dem, wozu er sich durch Freiheit macht) abgesprochen und Gott beigelegt.

1) 4, 266. 277. 303. 324. 339. 350. M. II. 660. 671. 697. 718. 733. 744.

2) Als Quelle dienen außer den am Schluß des vorigen Paragraph aufgezählten Stellen aus der Sittenlehre 1798 und sonstigen gelegentlichen Äußerungen Fichtes vor allem die 5, 177—373 stehenden Schriften zum Atheismusstreit (M. III. 119—237 mit einer Ausnahme abgedruckt). Das „Privatschreiben" und die „Bestimmung des Menschen" hingegen scheiden aus. Sie vertreten nicht mehr die ursprüngliche Position, s. die folgende Anmerkung und unten § 5.

3) Da Medicus Vorl. S. 152 ff. die These vertritt oder wenigstens nahelegt,

Jedes Handeln aus Pflicht fördert notwendig den moralischen Endzweck, d. h. die Realisation des Ich als Idee. Das ist eine in der Sittenlehre entwickelte und nach Fichte in der moralischen Grundüberzeugung enthaltene These. In ihr sind das Handeln aus Pflicht und die Erreichung jenes Endzwecks als notwendig verbunden gedacht.

---

daß die moralische Weltordnung schon nach Fichtes ursprünglicher Überzeugung als eine irgendwelche uns unbekannte Folge in einer anderen Welt wirkende zu denken sei, mithin den Unterschied gegenüber der Position der Bestimmung des Menschen verwischt, bin ich gezwungen, meiner Beziehung der moralischen Weltordnung auf die Kulturziele einen strengen Beweis zu geben. Die Hallenser Handschrift formuliert S. 615 die Grundthese der Religionsphilosophie als ein Postulat der praktischen Vernunft an die Theorie: Die Sinnenwelt soll sich unter den Zweck der Vernunft fügen. — Die Sittenlehre 1798 sagt, freilich „im Vorbeigehen" und in recht flüchtiger Formulierung, die Idee der Gottheit realisiere die Idee der Herrschaft des Sittengesetzes in der von uns unabhängigen Natur. (4. 277. M. II. 671). — Die Schrift über den „Grund unseres Glaubens" redet freilich wie alle folgenden Schriften von der Ordnung einer übersinnlichen Welt (5, 181. M. III. 125). Sie definiert aber diese Ordnung (184 M. 128) als eine „von welcher die Sinnenwelt, mit allen ihren immanenten Gesetzen, nur die ruhende Grundlage ist". Das ist so gemeint: Die Folgen liegen der Materie nach zwar in dieser Welt. Aber 1) der Form nach haben sie übersinnliche Bedeutung. Denn sie sind die Realisation des Vernunftzweckes (es handelt sich um die Kulturziele, die das Ich als Idee realisieren). 2) Die Verbindung ferner zwischen der sinnlichen Handlung mit moralischer Bedeutung und der sinnlichen Folge mit moralischer Bedeutung liegt nicht in der Sinnenwelt und ihren Gesetzen, sondern außerhalb, außerhalb realiter, und nicht nur der Bedeutung nach. Die moralische Ordnung ist ein übersinnliches, zwei übersinnliche Bedeutungen verknüpfendes Gesetz. — Ferner redet Fichte in der gleichen Schrift von dem „Vernunftszweck" (184 M. 128) und betont (181 M. 125), daß die Freiheit sich diesen Zweck durch sich selber setze, weiter (183 M. 127), daß ich die Ausführung dieses Zweckes mir vorsetzen müsse. Das paßt vortrefflich auf den mit Kulturzielen konkreszierenden moralischen Endzweck der Sittenlehre, und garnicht auf die unbekannten Folgen irgend welcher Art in einer zweiten, höheren Welt, von denen die Bestimmung des Menschen redet. — Die Appellation formuliert als Endzweck „die absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft und Befreiung von aller Abhängigkeit" (5, 206 M. III. 166), deutlicher, „daß das Vernunftwesen absolut und ganz frei, selbständig und unabhängig werde von allem, das nicht selbst Vernunft ist". (205 M. 165) Es faßt ihn als Ziel des unendlichen Strebens u. s. w. Daß es dieses uns bekannte, hauptsächlich die Naturbeherrschung umfassende Ideal „Seligkeit" nennt, tut nichts zur Sache. Es handelt sich, wie Fichte (237 M. 197) deutlich sagt, um die „Seligkeit aller". — Auch in den Rückerinnerungen ist die Rede von dem „Zweck der Vernunft" (5, 359 M. III. 223) oder dem durch unsere moralische Natur uns gesetzten Zwecke (357 M. 221). Er wird definiert als „absolute Selbständigkeit der Vernunft".

Fichte stellt sich nun die Frage, was mit dieser Notwendigkeit eigentlich behauptet sei, und weist nach, daß sie stillschweigend voraussetze eine höhere, übersinnliche Realität: die moralische Weltordnung. Die Synthesis zwischen Gesinnungsethik und Kulturethik ist noch nicht vollständig beschrieben, wenn man allein auf die in der moralischen Überzeugung gegebene ideelle Verbindung achtet, und die durch die ideelle Verbindung vorausgesetzte reelle ignoriert.

Inwiefern aber kann es lediglich in einer höheren Ordnung begründet sein, wenn das Handeln aus Pflicht den moralischen Endzweck notwendig fördert? das ist die alles entscheidende Frage. Sehr naheliegend und in der Sittenlehre 1798 stark verwendet ist die Beobachtung, daß für Fichte ja der moralische Endzweck außerhalb der moralischen Gesinnung liege, daß aber der Wille nur über sich selber, nicht über die Natur außerhalb Gewalt habe. Daran ist gewiß etwas richtiges. Bliebe nach Fichte für einen jeden die eigene moralische Gesinnung eigentliches und letztes Ziel, dann würde das Problem, auf das seine Deduktion des Glaubens an die moralische Weltordnung antwortet, gewiß nicht entstehen. Aber diese Beobachtung allein genügt nicht. Sie kann schon deshalb nicht genügen, weil sie auf jedes nicht moralische Handeln ohne weiteres anwendbar ist. Beinahe in jeder Handlung setzen wir uns Ziele außer unserem Willen, und daß der gewünschte und gewollte Erfolg eintrete, hängt dann also, die Sache streng genommen, nicht an unserem Willen, sondern an einer Ordnung außerhalb seiner. Wir säen, um zu ernten — aber, daß auf Saat Ernte folgt, da können wir nichts zu[2]). Die hier vorausgesetzte Ordnung ist nicht irgend eine moralische, sondern der gesetzmäßige Zusammenhang der Erscheinungen innerhalb der Sinnenwelt, es ist die Naturordnung. Und dadurch, daß wir unseren Willen innerhalb dieser Naturordnung wirkend wissen, ist die Garantie für die Erreichung des Erfolgs allerdings gegeben. Denn: wir kennen diese Naturordnung, wir können also die Folgen eventueller Handlungen innerhalb gewisser Grenzen vorausberechnen und danach unser Verhalten zweckentsprechend einrichten. Von der Richtigkeit unserer Rechnung hängt es dann ab, ob unsere Handlung den gewünschten Zweck wirklich fördert. Warum haben diese Erwägungen für das Handeln aus Pflicht keine Gültigkeit? Weshalb bedürfen wir da auf einmal einer höheren moralischen

1) Siehe die oben S. 35 Anm. 1 gegebenen Stellen.

2) 5, 388. M. III. 252.

Ordnung, einer göttlichen Weltregierung, um den Zusammenhang zwischen Handlung und Zweck zu begreifen?

Man könnte demgegenüber hinweisen auf die Unsicherheit der Rechnung, darauf, daß selbst die überlegtesten Handlungen zu Schanden werden können durch unvorhergesehene Ereignisse. Wir kennen ja stets nur einen Teil der in Betracht kommenden Faktoren. Damit ist freilich auf eine Tatsache hingewiesen, auf die eine ziemlich häufige Vorstellung von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung eingestellt ist. Nämlich die Vorstellung, daß Gott durch sein Wirken die Lücken in unseren Plänen und Vorausberechnungen sozusagen suppliere. Daß aber die damit gemeinte Art Weltregierung nicht die Fichtesche ist, dürfte jedem, der die Appellation gelesen hat, klar sein. Diese Weltregierung wäre nicht überall und in jedem Falle notwendig — in vielen Fällen kommt der Mensch mit seiner Weisheit aus und bedarf der Vorsehung nicht. Diese Weltregierung wäre ferner noch immer nicht eine spezifisch moralische — eine Einschränkung auf das Handeln aus Pflicht ist in ihrem Begriff nicht enthalten und mithin willkürlich

Man kann sogar noch weiter gehen und sagen: Diese Vorstellung von der Weltregierung ließe sich wohl auf alles sonstige Handeln anwenden — aber gerade gegenüber dem Handeln aus Pflicht ist sie völlig gegenstandslos[1]). Denn die Voraussetzung, auf der diese Vorstellung beruht, trifft bei dem moralischen Handeln nicht zu. Im Handeln aus Pflicht sind — und das ist der Punkt, an dem es sich von allem andern Handeln am schärfsten unterscheidet — Zweck und Handlung garnicht so verbunden, daß der erste gegeben und die zweite nun als auf Grund ihrer wahrscheinlichen Folgen dem ersten angemessenste berechnet würde. Die Ordnung der Begriffe kehrt sich vielmehr um. Die Handlung ist schlechthin geboten und wird um des Gebotes willen vollzogen. Der Zweck wird nur hinzugedacht, weil wir als vernünftige Wesen garnicht handeln können, ohne unser Handeln als Mittel für einen Zweck zu deuten[2]). Im Bilde: wir

1) Da nun nach Fichte das nicht moralische Handeln zum letzten Zweck die Glückseligkeit haben muß, kann man auch sagen: In jener Art Weltregierung werde Gott als Diener der Glückseligkeit gedacht. Dieser im logischen Betracht untergeordnete Gesichtspunkt drängt sich in der Appellation leider zu sehr vor und verdunkelt den logisch wesentlichen, daß diese Art Weltregierung nichts ist als eine Ergänzung unserer Berechnung der Naturordnung.

2) 5, 209. 364. M. III. 169. 228. Es gibt natürlich eine untergeordnete Teilansicht jeder moralischen Handlung, für die die Ordnung Zweck-Handlung die

essen, weil wir hungern, und denken den Zweck der Ernährung nur hinzu [1]).

Ein Rückgriff auf Fichtes Lehre vom Gewissensurteil im Verhältnis zum allgemeinen Sittengesetz [2]) wird uns das Gesagte verdeutlichen. Das Gewissen spricht schlechthin, bestimmte Handlungen verbietend oder gebietend. Die Sittenlehre, die das sittliche Leben zu verstehen sucht, stellt ein allgemeines Prinzip der Sittlichkeit auf — und denkt damit die schlechthin gebotenen einzelnen Handlungen als Mittel für einen Zweck, die Realisation des Ich als Idee [3]). Dadurch wird aber der Primat des Gewissensurteils nicht aufgehoben. Es wäre unsittlich, die Reihenfolge umzukehren, und durch „klügelnde" Berechnung diejenigen Handlungen, die nach unserer Meinung jenen Endzweck am meisten fördern, herauszustellen zu suchen, um sie dann an die Stelle der durch das Gewissen gebotenen zu setzen. Damit würde die Pflicht aus etwas schlechthin gewissem zu einem Produkt der Wahrscheinlichkeit. Am schärfsten formuliert den Gegensatz vielleicht folgende Stelle: „Ich bin .... genötigt, ihn (den mir durch das Gewissen gebotenen Willen) auf jenen Zweck der Menschheit als Mittel zu beziehen: Nicht als ob ich dann den Weltplan erst übersehen, und nach dieser Einsicht berechnen müßte, was ich zu tun hätte, sondern das unmittelbar durch das Gewissen mir gebotene bestimmte Handeln stellt sich mir ohne weiteres dar als dasjenige, wodurch allein in meiner Lage ich zur Erreichung jenes Endzwecks beitragen könne" [4]).

---

zutreffende ist. Das schlechthin Gebotene läßt sich ja wieder ansehen als Zweck, der durch einzelne Handlungen zu verwirklichen ist. Aus dieser Betrachtung läßt sich also kein Einwand entnehmen. Sie sieht auf den Teil, wir auf das Ganze.

1) Vgl. 2, 264. M. III. 360.

2) s. oben S. 14 ff. u. vgl. 5, 364 f. M. III. 228 f.

3) Man könnte einwenden, daß ja das allgemeine Sittengesetz und der durch es gegebene moralische Endzweck im sittlichen Leben nicht vorzukommen brauche, also das Problem für den, der nicht zugleich Sittenlehrer ist, garnicht existiere. Darauf ist zu antworten: Der bestimmte in der Sittenlehre formulierte moralische Endzweck kommt im sittlichen Leben allerdings nicht notwendig vor. Aber daß überhaupt ein Endzweck sei, kommt allerdings notwendig darin vor. Und die Verbindung der moralischen Handlung mit dem Endzweck bleibt ein Problem, ob man den Endzweck nennen kann oder nicht. Im Privatschreiben wird z. B. die moralische Weltordnung deduziert allein aus dem Postulat, daß das moralische Handeln irgend einen Zweck = x haben müsse. Diese Anmerkung ist wichtig für den Übergang zum Standpunkt der Bestimmung des Menschen.

4) 2, 284. M. III. 380.

Damit hätten wir nun den Punkt gefunden, auf dem die Notwendigkeit der moralischen Weltordnung einleuchtet. Der Zusammenhang zwischen dem Handeln aus Pflicht und dem moralischen Endzweck ist der Einsicht und dem Willen des moralischen Wesens entzogen und soll dennoch als daseiend von ihm geglaubt werden. Wir können und dürfen „die Folgen nicht berechnen“ [1]), so muß es ein anderer für uns tun. So erzeugt der Gehorsam gegen die Pflicht aus sich mit Notwendigkeit den Gedanken an eine übersinnliche Realität, die unser Wollen und Handeln trägt.

II. Religion und Sittlichkeit.

a) Der strenge Zusammenhang dieser Begründung der Religion mit Fichtes Sittenlehre ist deutlich. Das Problem, das Fichte auf den Gedanken der moralischen Weltordnung leitet, entspringt aus dem immanenten Widerspruch, der den beiden für Fichtes Sittenlehre charakteristischen Synthesen — der zwischen Gesinnungsethik und Kulturethik, und der zwischen einzelnem Gewissensspruch und allgemeinen Sittengesetz — innewohnt. Und doch haben Fichtes Gedanken auch für den, der diese Zusammenhänge nicht kennt, etwas unmittelbar einleuchtendes [2]). Fichtes System bildet nämlich in diesem Punkte einen Widerspruch ab, der sich in der Praxis des Lebens sehr deutlich fühlbar macht. Die Versuchung, Böses zu tun, damit Gutes herauskomme, gibt den Stoff ab zu dem populärsten Problem der Ethik, dem der Notlüge. Und auch sonst ist das Klügeln über die Folgen eine ziemlich alltägliche Erscheinung. Nicht von uns, sondern von Fichte stammen diese Beispiele aus der Praxis, stammt der Gedanke, daß der Geist der Notlüge und der des Klügelns im eminentesten Sinne irreligiös sei [3]).

Dadurch daß der dialektische Widerspruch, auf den Fichte die Religionsphilosophie baut, auch als reeller vorkommt, entsteht nun aber ein falscher Schein. Nämlich der, daß Religion im wirklichen Leben nur existiere, wo der Widerspruch ins Bewußtsein getreten und überwunden sei. Doch das ist durchaus nicht notwendig. Die Aufweisung

1) 5, 364. M. III. 228.

3) Etwas so einleuchtendes, daß die hier aufgedeckten Zusammenhänge mit dem System der Sittenlehre meist unbeachtet geblieben sind. Man verstand Fichte auch ohne das.

3) 5, 185. M. III. 129.

des dialektischen Widerspruchs hat nur die Bedeutung, die philosophische Genesis zu beleuchten, und was lediglich der Genesis angehört, kommt bekanntlich nicht notwendig im gemeinen Bewußtsein vor. Es ist mithin rein zufällig, ob der Mensch zunächst den Widerspruch reell empfindet und dann durch den Glauben an eine moralische Weltordnung überwindet, oder ob er gleich von vornherein in diesem Glauben steht und lebt. Fichte ist in der Appellation und den Rückerinnerungen der Meinung, daß da, wo die Erkenntnis der Pflicht aufgehe, unmittelbar und von selbst, d. h. ohne Hindurchgang durch Widerspruch und Zweifel, der religiöse Glaube sich finden werde[1]). Das wirft sein Licht auch auf die Fälle, in denen das Empfinden des Widerspruchs das Eingangstor zur Religion gewesen ist. Wo der Widerspruch noch irgendwie empfunden wird, da ist noch nicht Religion, ja da ist noch nicht einmal Sittlichkeit (s. S. 42). Und wo Religion ist, da existiert dieser Widespruch nicht mehr, es sei denn als ein Wahngebild, das einen einst geschreckt hat.

Nach dieser Seite ist Fichtes Meinung selten recht verstanden worden. Religiöser Glaube ist für Fichte in keiner Weise ein Ringen und sich Anspannen, ein stets aufs neue Überwinden. Religion ist ein Haben, ein Ruhen in der einmal ergriffenen Realität[2]). Eine feste, unerschütterliche, über das ganze Dasein sich verbreitende Freudigkeit[3]), eine das in sich mannigfaltige Leben still begleitende Gesinnung. Es gibt keine besonderen Handlungen, die die Religion zum Zwecke haben, aber über jedem noch so profanen Geschäfte scheinet das Licht der Religion. Religion ist der „Äther", in dem wir leben; das Auge, durch das wir sehen, und nicht einzelner ersehener Gegenstand[4]).

Mit anderem Terminus sagt Fichte dasselbe, wenn er den Glauben an die moralische Weltordnung als Überzeugung charakterisiert[6]), und damit das plerophorischste Wort, das ihm zur Verfügung steht, verwendet. Eine Überzeugung ist etwas ruhendes und dem, der sie hat, selbstverständliches. Das mühsame Sichbehaupten einer Paradoxie gegen andere Instanzen hätte Fichte nie Überzeugung genannt.

---

1) 5, 183. 205 210. 370. M. III. 127. 165. 170. 234 f.

2) Der von Scholz, Neuherausgabe der Anweisung S. LIII gebildete Gegensatz Glauben-Haben ist in keiner Weise fichtisch.

3) 5, 212. M. III. 172.

4) Briefe an Constant.: El. 2, 31. 30. 35. So sah Fichte die Religion und so lebte er sie auch, vgl. 5, 238. M III. 198 (den Schlußsatz der Schrift).

5) s. 5, 359. M. III. 223 und vgl. 5, 183; 211. M. III. 127. 171 f.

Medicus[1]) und Rickert[2]) sind diesem formalen Wesen des religiösen Glaubens am ehesten gerecht geworden.

b) Besonders an dem zuletzt gesagten wird es sichtbar, daß die Religion nunmehr einen festen Platz innerhalb der durch die W.L. deduzierten Bestimmungen des menschlichen Geistes gefunden hat. Die Forderung S. 24 und 31 ist also erfüllt. Aber sie ist so erfüllt, daß dabei der Charakter des Systems als eines „reinen Moralismus" durchaus gewahrt geblieben ist[3]). Denn die Religion, die Fichte deduziert hat, macht mit der Sittlichkeit eine feste, unzerreißbare Einheit aus. Nicht etwa in dem Sinne, als ob sittlicher Gehorsam und religiöser Glaube begrifflich ineinander flössen: sie sind so verschieden wie Handlung und Ruhe. Aber in dem Sinne, daß eins nicht sein kann ohne das andere. Sie sind ein „einziger unteilbarer Akt des Gemütes", sie treten ins Bewußtsein als ein einziger Gedanke[4]). Es gibt keinen sittlichen Gehorsam ohne religiösen Glauben. Wer von jener übersinnlichen Ordnung nichts wissen will, kann wohl äußerlich einen ehrbaren Lebenswandel führen. Der inneren Erhebung über alles Sinnliche, die im Gehorsam gegen die Pflicht aus Pflicht gegeben ist, ist er entfremdet[5]). Es gibt keinen religiösen Glauben ohne sittlichen Gehorsam. Wer noch nichts anderes will und begehrt als sei es noch so verfeinerten Genuß, kann eine höhere Ordnung nur denken als eine, in der dem Menschen unter besonderen Bedingungen besonderer Genuß verschafft wird. Das ist aber nicht Religion, sondern Aberglaube, nicht Glaube an Gott, sondern an einen Götzen[6]).

Das Übergewicht in der so hergestellten Verbindung hat ganz entschieden die Sittlichkeit, wie sich sowohl vom spekulativen wie vom praktischen Gesichtspunkte aus zeigen läßt. Vom spekulativen. Die begriffliche Entwicklung wird mit der Sittlichkeit beginnen und dann zur Religion fortschreiten müssen. Was er unter Sittlichkeit versteht, und wie er sie in seinem System begründet, kann Fichte ohne jede Beziehung auf die moralische Weltordnung verständlich machen. Wesen und Begründung der moralischen Weltordnung hingegen sind nur von

1) Vorl. S. 152 ff. 2) S. 7.

3) Wie denn Fichte 1799 behauptet hat: um seine Religionsphilosophie zu verstehen, müsse man den reinen Moralismus verstanden haben. 5, 337 M. III. 201.

4) 5, 183. 358. M. III. 127. 222.

5) 5, 209 f. M. III. 169 f.: Es sei ungereimt zu sagen: Selbst wenn einer an Gott und Unsterblichkeit verzweifelte, müßte er seine Pflicht tun.

6) 5, 209. 218—222. M. III, 169. 178—182.

der Moral aus begreiflich. Die sittlichen Gedanken sind nicht auf die religiösen, wohl aber die religiösen auf die sittlichen bezogen. Vom praktischen. Die Religion ist etwas, das sich dem sich zur Sittlichkeit Erhebenden wie von selbst und ohne seinen Willen zur Sittlichkeit hinzufindet. „Erzeuge nur in dir die pflichtmäßige Gesinnung, und du wirst Gott erkennen". „Durch tugendhafte Gesinnung erzeugt sich die Religion von selbst" [1]). Das sind Sätze, die eine Umkehrung nicht vertragen. Daher Fichte der religiösen Volkserziehung als Hauptaufgabe stellt „die Bildung des Herzens zur reinen Tugend und Sittlichkeit" [2]).

Fichte hat sich freilich nach Kräften bemüht, Religion und Moral zu koordinieren, wie an einem Punkte besonders bemerkbar ist. Er betont, daß sich die religiöse Gewißheit zur moralischen dialektisch nicht etwa verhalte, wie Begründetes zum Begründenden. Sie ist ihm vielmehr ursprünglich und unvermittelt. Es ist dieselbe eine und unteilbare Gewißheit, die sich mit gleicher Ursprünglichkeit nach zwei Seiten, der moralischen und der religiösen, entfaltet [3]). Fichte hat mit diesem Gedanken ernst gemacht. Er hat sich z. B. nicht gescheut, den Glauben an die moralische Weltordnung als Grund und Quell aller anderen Gewißheit zu bezeichnen [4]) und damit auf ihn ein eigentlich der moralischen Überzeugung eignendes Prädikat zu übertragen [5]). Doch auch das kann nichts an der Tatsache ändern: die Einheit von Religion und Sittlichkeit steht unter dem Exponenten der Sittlichkeit.

III. Gott.

a) Von der Religiosität, der Religion als subjektivem Prinzip, wenden wir uns zu der in der Religiosität erfaßten Realität, der moralischen Weltordnung oder Gott.

„Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen" [6]). Damit wehrt Fichte eine Auffassung seiner Ansicht ab, wie sie durch die einschlägigen Stellen seiner Sittenlehre und durch den Terminus

1) 5, 210. 370. M. III. 170. 234. 2) 5, 370 f. M. III. 234 f.

3) 5, 358. 364. M. III. 222. 228. 4) 5, 187. 210. M. III. 131. 170 f.

5) Eine nähere Bestimmung 5, 186 M. III. 130. Danach begründet die eine ursprüngliche Gewißheit zwei Reihen der Erkenntnis, eine der objektiven und eine der subjektiven. Als absolut erstes der subjektiven Reihe erscheint dann die moralische, als solches der objektiven Reihe die religiöse Bestimmtheit der ursprünglichen Gewißheit. Das ist ein Finger in die Fortentwicklung hinein, die in der Bestimmung des Menschen vorliegt. 6) 5, 186 M. III. 130.

„göttliche Weltregierung" nahegelegt war, er negiert die Trennung Gottes als Urhebers der moralischen Weltregierung von dieser als seinem Werk. Durch diese Trennung würde der Glaube an Gott ja als durch einen Schluß von der Ordnung auf den Ordner vermittelt erscheinen und seine Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit gegen das reflektierende Denken einbüßen. Dieses Interesse an der Unmittelbarkeit des religiösen Glaubens ist das Motiv jener Negation, nicht etwa irgend welche Abneigung gegen metaphysische Realitäten. Die moralische Weltordnung wird vielmehr dadurch dem religiösen Glauben selbst solch eine Realität. Das Sein, das von ihr nicht abgeschieden werden soll, bleibt unmittelbar in ihr selber und durchdringt ihr Wesen. Und wenn Fichte gleich das Wort Sein meidet, sachlich gibt er der moralischen Weltordnung den Charakter des Seins, wenn er sie als ein ewiges unabänderliches Gesetz, als übersinnlichen Grund der Erscheinungswelt, ja als das absolut erste aller objektiven Erkenntnis beschreibt[1].

Wie gliedert sich nun diese bedeutungsvolle und wichtige Realität in die W.L. ein? Das ist eine gewiß Antwort heischende Frage.

b) Es läßt sich vorerst der Beweis führen, daß Fichte solche Eingliederung schon selbst vollzogen hat. Der zunächst vorherrschende Eindruck, daß der Begriff der moralischen Weltordnung für Fichte selbst eine ganz neue und überraschende, unzusammenhängend neben dem System stehende, Entdeckung gewesen sei, ist nicht richtig.

1) Am Anfang des Aufsatzes über den Grund unseres Glaubens sagt Fichte, er habe die hier skizzierte Lehre auf dem Katheder schon längst vorgetragen[2]. Das Hallenser Manuskript[3] bestätigt dies für

1) Es ist noch wenig beobachtet, daß Fichte den Begriff des Seins letztlich aus dem gleichen Motive ablehnt, aus dem er den der Ordnung, des Gesetzes usw. für gleichfalls unzureichendes Stammeln erklärt. Für die moralische Weltordnung gibt es keinen passenden Begriff, sie liegt jenseits des Begriffs. Sie ist das „Unbegreifliche", in dem allein wir uns selbst und die Welt vollkommen begreifen. Vgl. 5, 359 ff. M. III. 223 ff. und 2, 304 M. III. 400. — Ganz anderer Art ist die Kritik am Begriff der Persönlichkeit. Vgl. S. 28 Anm. 2; auch 2, 304 M. III. 400.

2) Vgl. 5, 177 M. III. 121.

3) S. 615 f. Die Rückdatierung derjenigen Gestalt der W.L., die das Hallenser Manuskript darbietet, auf das W. S. 96/97 ist vollkommen sicher, obwohl die Nachschrift — es wird die gedruckte Ethik zitiert, und im S.S. 98 las Fichte nicht über W.L. — erst aus dem W.S. 98/99 stammt. Denn für das W.S. 96 97 kündigt Fichte ausdrücklich an, daß er die W.L. in neuer Form vortragen werde. Seit dieser Zeit hat er aber nichts wesentliches umgestaltet. Wir wissen von ihm selbst, daß er in Jena fortab stets aus dem gleichen Manuskript gelesen hat, s. LB² 2, 551. Bruch-

die Form, in der Fichte seit dem W.S. 1796/97 die W.L. vortrug. Es enthält im Anhang eine kurze Notiz über die Religionsphilosophie, die mit der Position des Atheismusstreites sich deckt.

2) Die Sittenlehre 1798 enthält, wie schon erwähnt, in gelegentlichen Bemerkungen der zweiten Hälfte die gleiche religionsphilosophische Position, wie die Schriften des Atheismusstreites. Damit erhalten wir das Recht, diese religionsphilosophische Position mit den sonstigen Äußerungen der Sittenlehre über Gott zu kombinieren. Vgl. S. 49 f.

3) Schon für das S.S. 1795 hatte Fichte „philosophiam religionis pragmaticam" angekündigt. Vgl. S. 27 Anm. 4. Die ziemlich ausführliche Ankündigung verrät völlige Übereinstimmung mit allen kollidierenden Äußerungen der Schriften zum Atheismusstreit. Dadurch wird wahrscheinlich, daß schon zur Zeit des Briefes an Jacobi die Grundkonzeption geschehen war. Diese Ankündigung liegt zeitlich sogar vor dem Briefe.

Endlich spricht noch stark mit die von uns hervorgehobene Analogie der ursprünglichen Anlage zu Kant[1]), eine Analogie, die freilich in der weiteren Ausbildung sehr zurückgetreten ist. Sämtliche sich bewußt an Kant anlehnenden Formulierungen Fichtes stammen m. E. aus der Zeit der ersten Konzeption der W.L.

So ergibt sich, daß die moralische Weltordnung schon ziemlich früh einen Platz in der W.L. gehabt hat, und der Versuch, diesen Platz ausfindig zu machen, ein durch den Tatbestand geforderter ist.

c) Demgegenüber ist nun doppelt merkwürdig eine Beobachtung, nach der die moralische Weltordnung völlig überflüssig in dem System der W.L. scheint.

Die Verbürgung nämlich, daß das sittliche Streben des Individuums das sittliche Ziel fördere, muß als durch die in der Sittenlehre hergestellte Verbindung der sittlichen Phänomene mit dem reinen Ich vollauf gegeben angesehen werden. Denn das sittliche Ich ist in der Sittenlehre verstanden als dasjenige, durch das das reine Ich die durch den Anstoß aufgehobene Gleichung Ich = Ich im unendlichen Streben wiederherstellt. Allein dadurch, daß es so verstanden wurde,

---

stücke dieser Jenensischen Neuformung sind bekanntlich 1797 gedruckt, s. 1, 419 ff. M. III. 1 ff. Diese Bruchstücke stimmen denn auch mit dem Hallenser Manuskript bis in das kleinste Detail hinein überein. Vgl. S. 27 Anm. 4.

1) Die Analogie wird noch deutlicher, wenn man die Ausführungen der Religion innerhalb über die Möglichkeit der Idee des Reiches Gottes hinzunimmt.

hat das sittliche Ich überhaupt einen Platz in der W.L. Durch die Erkenntnis, daß es aus sich diese Wiederherstellung nicht wirken könne, sondern erst vermittelst einer unbegreiflichen, über es hinausliegenden Ordnung die Folgen seiner Handlungen verbürgt seien, wäre mithin die ganze Deduktion des Sittlichen über den Haufen geworfen.

Derselbe Gedanke läßt sich noch anders wenden und wirkt so vielleicht überzeugender. Die philosophische Begründung der moralischen Weltordnung fußte darauf, daß die einzelne schlechthin gebotene sittliche Handlung und der letzte Endzweck aller Sittlichkeit im sittlichen Individuum unverbunden nebeneinander stünden, mithin die Verbindung woanders, in einer Größe übersinnlicher Art, liegen müsse. Die Verbindung ist nun aber durch die philosophische Erklärung der sittlichen Phänomene durch das reine Ich schon längst gegeben, man kann sie in der Sittenlehre 1798 nachlesen. Das reine Ich ist es, aus welchem jener Endzweck entspringt, wie aus der Sittenlehre geläufig sein dürfte. Das reine Ich ist es aber andererseits, auf welches die schlechthin gebietende Stimme des Gewissens zurückgeht. Denn das unmittelbare Überzeugungsgefühl, welches den Gewissensspruch begleitet, ist nichts als die subjektive Kehrseite der Tatsache, daß im Gewissensspruch die absolute Harmonie des empirischen Ich mit dem reinen erreicht ist[1]). Wo ist da noch eine Diskrepanz, die durch eine moralische Weltordnung erklärt werden müßte?[2]).

d) Eine Einschränkung führt weiter. Alle die angestellten Erwägungen entstammen dem Standpunkt der Philosophie. Sie sind also nicht vorhanden für das unphilosophische Bewußtsein — und im Leben sind wir ja nach Fichte sämtlich Unphilosophen[3]). Das Problem aber des Zusammenhangs der einzelnen moralischen Handlung mit dem moralischen Endzweck stellt sich auch auf dem Gesichtspunkt des unphilosophischen Bewußtseins ein. Es ist ein reelles und fordert dementsprechend auch eine reelle Lösung. Und diese gibt das religiöse Gefühl, das sich im Glauben an Gott, die moralische Weltordnung, ausspricht. Was also für die Betrachtung des Philosophen die Konstruktion des mensch-

1) 4, 69 M. II. 563.

2) Auch wenn man vom Kulturideal ausgeht und fragt, wie sich denn die Sinnenwelt unter die Zwecke des sittlichen Ich unterordne, ist das Resultat das gleiche. Wenn das philosophische Verständnis der Sinnenwelt als der Erscheinung des Anstoßes, der durch die sittliche Tätigkeit hinausgeschoben wird, richtig ist, dann kann eben diese Frage garnicht entstehen.

3) Es gibt keinen Nur-Philosophen 5, 348 M. III. 212.

lichen Geistes vom reinen Ich aus leistet, das leistet für den Unphilosophen der religiöse Glaube.

Damit rücken die hier und dort erfaßten Realitäten, das reine Ich und Gott, zusammen. Gott ist nicht eine neue Realität neben dem reinen Ich, *Gott ist die Gestalt, unter der die Realität des reinen Ich dem Unphilosophen erscheint.* Wie ist diese Identifizierung möglich, da doch das reine Ich in der Philosophie nur vorkommt als Grund des Individuums? Hier helfen die Untersuchungen weiter, die wir S. 19 f. und S. 32 ff. über das reine Ich angestellt haben. Durch die Setzung unserer selbst als Individuums unter Individuen wurde das reine Ich gänzlich aus der Person herausgesetzt und so von allem Empirischen abgesondert. Fichtes Religionsphilosophie zeigt nun, wie und weshalb das reine Ich dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht gänzlich entschwindet, sondern als Realität eigenen Rechtes festgehalten und geglaubt wird. *Die moralische Weltordnung ist — diese Genesis schaut natürlich nur der Philosoph — das aus der Person herausgesetzte reine Ich.* Was uns S. 34 nur nicht unmögliche Kombination war, wird hier Gewißheit.

Eine richtige Lösung hat sich dadurch zu bewähren, daß sie Licht verbreitet auch über Punkte, für die sie garnicht gesucht und berechnet war. So verweise ich auf die orakelhaften Stellen über Gott 4, 256 M. II. 650, die nun auf einmal helle werden und einen Sinn bekommen. So ergibt sich jetzt, daß Fichte unter den Gott zu- und uns in gewisser Rücksicht abgesprochenen Eigenschaften, von denen er zu Jacobi redete, vor allem die, Prinzip einer moralischen Weltordnung zu sein, meinte, eine Eigenschaft, welche für den Reflexionspunkt des Lebens dem Einzel-Ich allerdings nicht zukommt. So erklärt sich auch, weshalb die nach unserer Ansicht durch die Identifikation des reinen Ich mit Gott gegebene mystische Ansichtsweise des sittlichen Strebens nur gestreift war: Sie trifft nicht den Herzpunkt, das Motiv jener Identifikation und ist deshalb ein überflüssiger Zierrat. Ja, sie ist, da die Wiedererkennung der moralischen Weltordnung als des aus der Person herausgesetzten reinen Ich Einsicht der philosophischen Genesis ist, auf dem Standpunkt des Lebens ein Fremdling.

An einem Punkte freilich sind wir — oder vielmehr Fichte — den an eine Deduktion der Religion zu stellenden Anforderungen nicht ganz gerecht geworden. Gott ist der Philosophie nicht Realität, sondern wohl begründetes Phänomen — etwa der Sinnenwelt vergleichbar. In der alle Phänomene genetisch machenden Philosophie löst er sich

auf[1]). Ein reines Ich, das abgetrennt von allen Individuen ist — verschlossen jedem Anstoß, um das gleiche anders zu sagen — ist der Philosophie keine ursprüngliche Realität. Gewiß, Gott ist Phänomen ersten Ranges, insofern als nur noch das Moralische eine gleich unmittelbare Beziehung auf das reine Ich enthält, und deshalb Quell aller sonstigen objektiven Gewißheit im Leben (s. S. 43 Anm. 5). Das ändert aber an der vorliegenden Diskrepanz zwischen Philosophie und Religion nichts.

Das ist nun ein Standpunkt, über den Fichte schon in den besprochenen Schriften zum Atheismusstreit mit aller Gewalt hinausdrängt. Es gilt die Motive dieses Hinausdrängens richtig zu verstehen. Denn es handelt sich hier um die entscheidenste Wandlung, die Fichtes Denken seit der Konzeption der W.L. erfahren hat.

§ 5. Die Fortentwicklung des Systems[2]).

Von drei verschiedenen Punkten her können wir an das Problem, oder besser an den Problemkomplex herankommen, mit dem Fichtes Denken zur Zeit des Atheismusstreites rang, und dessen Lösung ihn zu einer ganz anderen Stellungnahme in der Religionsphilosophie, besonders in der Frage nach der Realität Gottes, führte. Wir wollen der Reihe nach in jedem der drei Punkte unseren Stand fassen.

I. Die Synthesis der Geisterwelt.

In der Bestimmung des Menschen formuliert Fichte eine merkwürdige Frage: „Wie haben freie Geister Kunde von freien Geistern?" und nennt es schlechthin unbegreiflich, wie ein freies Wesen Kunde haben könne von dem, das ein anderes freies Wesen wirke[3]). In der Tat stellt er damit eine Frage, die in der bisherigen Darstellung seiner W.L. ohne Antwort geblieben war und ohne Antwort bleiben mußte. Hier liegt der Punkt, an dem es Fichte offenbar wurde, daß zwar

1) Es ist eine Bestätigung unserer Rekonstruktion, daß nach 4, 303 M. II. 697 der Glaube an einen Regierer aller menschlichen Geschicke als ein nur von einem gewissen Gesichtspunkte — eben dem des Lebens — aus notwendiger erscheint. Fichte hat die Trennung zwischen Philosophie und Leben zwar stets schon gemacht (s. S. 6 Anm. 1), aber doch nie — und das ist in Lasks einschlagenden Ausführungen das Wahrheitsmoment — so scharf betont wie 1799. Es hängt dies m. E. mit diesem Punkte zusammen.

2) Vorwiegend im Anschluß an die Bestimmung des Menschen.

3) 2, 300 M. III. 396.

nicht die W.L. selbst, wohl aber ihre bisherige Ausgestaltung mit ihren Abbildungen die ursprünglichen Bestimmungen des menschlichen Geistes noch nicht überall getroffen hatte.

Fichtes Grundkonzeption berührte sich, wie wir S. 31 gesehen, für die außen bleibende Betrachtung nahe mit Leibniz' Monadologie. Eine Anzahl Iche, freier Geister, steht nebeneinander, frei und unabhängig ein jedes, nur ruhend in sich selbst. Ein sie in ihren Ursprüngen verbindendes reelles Band ist nicht, nur ideell und nachträglich sind sie verbunden. Sie sind alle Iche, d. h. sie stimmen in den ursprünglichen Bestimmungen des menschlichen Geistes, die in der W.L. aus dem reinen Ich und dem Anstoß deduziert werden, überein: sie haben alle die gleiche Vernunft. Und ferner, ein jedes von ihnen ist auf andere bezogen eben durch die Vernunft in ihm, d. h. für einen jeden ist die Existenz der anderen notwendiger Gedanke. Auch dies letztere gehört zu den ursprünglichen Bedingungen der Ichheit, die Fichte deduziert. Deduziert nicht in dem Sinne, daß er aus dem reinen Ich alle vorhandenen Individuen herausklaubte — wir haben ja gesehen, daß die Anerkennung der Irrationalität und damit Undeduzierbarkeit des nur Faktischen einer der Grundpfeiler der W.L. ist. Aber deduziert in folgendem doppeltem Sinne: 1) Es wird als Bedingung der Ichheit erwiesen, daß das Ich andere Iche außer sich annehmen müsse (s. S. 17). 2) Es wird deduziert, daß bestimmte sinnliche Wahrnehmungen sein müssen, die nur als Erscheinung eines Ich vorkommen und demgemäß zur gegenseitigen Erkennung der Vernunftwesen dienen [1]).

In diesem System sind die freien Iche und ihre Wechselwirkung untereinander das einzig Reelle, von dem die Sinnenwelt nichts ist als der notwendige „Widerschein" [2]). Um so peinlicher wäre es dann, wenn unbegriffen bliebe, wie ein Ich von den Taten des anderen Kunde haben kann. Und es bleibt tatsächlich unbegriffen. Begreiflich ist, daß alle Iche die gleiche Sinnenwelt anschauen. Die übereinstimmende Beschränkung durch den gleichen Anstoß und die dadurch veranlaßten ursprünglichen Handlungen des Ich sind beide der Willkür entzogen und mithin notwendig da in jedem, der Ich ist [3]). Begreiflich ist auch mein Wissen von der Existenz und von dem Dasein der anderen.

1) 3, 80 ff. M. II. 84 ff. 2) 2, 308 M. III. 404.

3) Das gilt auch von den durch den bloßen Naturmechanismus in der Sinnenwelt hervorgebrachten Veränderungen. Denn das Gesetz dieses Mechanismus ist nichts anderes als das Denkgesetz des Ich, nach dem es die einmal gesetzte Welt weiter entwickelt. 2, 301 M. III. 397.

Auch hier handelt es sich um gegebene und der Willkür entzogene Fakta. Die freie Handlung eines Ich dagegen ist formaliter willkürlich. Das Ich weiß von ihr nur durch die das eigene Handeln begleitende innere Selbstanschauung. Diese Selbstanschauung habe ich aber nur von meinem Handeln, nicht von dem anderer. Also kann ich von den Handlungen anderer nichts wissen. Aber die Abspiegelung ihrer Taten in der Sinnenwelt kann ich doch wissen? Wer so spricht, hat den Standpunkt noch nicht durchdrungen. Was sich in der Sinnenwelt für mich spiegelt, ist meine Einschränkung sowie meine notwendigen wie willkürlichen Handlungen, und sie spiegeln sich eben dadurch, daß ich sie innerlich in mir schaue. Sinnliche Anschauung ist Selbstanschauung. Das Ich — und ich kann auch sagen: jedes Ich — weiß nur von sich selber.

Leibniz half sich aus ähnlicher Verlegenheit durch die prästabilierte Harmonie. Das Ich aber ist, anders als die Monade, frei. So war dieser Weg für Fichte ungangbar. Oder ließen sich etwa Freiheit und Prädetermination vereinigen? Fichte hat — und man mag an diesem Schritt die Größe seiner Verzweiflung ermessen — in einem höchst merkwürdigen Abschnitt der Sittenlehre diese Vereinigung versucht, hat tatsächlich nachweisen wollen, daß die indeterministisch freie Handlung zugleich prädeterminiert sei, d. h. trotz ihrer Freiheit im Ich begründet liege[1]). Damit wäre der Knoten gelöst, denn was notwendig zum Wesen des Ich gehört, davon weiß jedes Ich. Nur schade, daß Fichte die völlige Unhaltbarkeit dieses Versuches bald selbst einsah. Aus einem Briefe an Reinhold[2]) wissen wir, daß Fichte im Januar 1799 auf dem Katheder diesen Versuch als unhaltbar zurückgenommen hat.

Nun konnte Fichte aber nicht eher zur Ruhe kommen, bis er eine bessere Lösung gefunden hatte. „Die höchste Synthesis ist noch nicht gemacht, die Synthesis der Geisterwelt. Als ich Anstalt machte, diese Synthesis zu machen, schrie man eben Atheismus“[3]). Diese Zeitbestimmung (Beginn des Atheismusstreites) stimmt vorzüglich mit dem im Briefe an Reinhold genannten Datum (Januar 1799).

Im Briefe an Reinhold steht noch, daß der auf dem Katheder in aller Form erfolgte Widerruf der Sache nach auch zu finden sei in der Bestimmung des Menschen. Das bezieht sich auf die Ausführungen 2, 299—301 M. III. 395—397. Und in der Bestimmung des Menschen

1) 4, 226 ff. M. II. 620 ff. 2) LB² 2, 292. (18. 7. 1800).
3) 31. 5. 1801 (an Schelling) LB² 2, 342.

finden wir auch die ersten „Winke“ [1]) zu einer Lösung — wie es dem Charakter der Schrift entspricht, in populärer Form, und die Rückübersetzung in die Sprache der W.L. ist schwierig. Folgendes läßt sich entnehmen:

Fichte steigt über die Iche hinaus zu einer Realität höherer Ordnung, zu der „gemeinschaftlichen geistigen Quelle“, zu Gott. Gott ist das „geistige Band der Vernunftwelt“, die „unendliche Vernunft“, „in“ der alle endliche Vernunft von einander weiß, einander erkennt und auf einander wirkt [2]).

Die nähere Bestimmung dieses „Einen, in dem alle (Iche) zusammenhangen“ ist nicht restlos klar. Die eben zitierten Stellen ließen sich auf eine Art Universalvernunft oder übergreifendes Ich deuten. Das ist aber, wie aus den folgenden Abschnitten unseres Paragraphen noch klar werden dürfte, nicht Fichtes Meinung. Gott ist unendliche Vernunft, aber nicht Universalvernunft. Um es in einem Bilde zu malen: Gott ist wie ein unendliches Meer, das da jedes einzelne Ich samt seiner Welt ganz umschließt und die Bewegung eines jeden weiter trägt an die anderen. „Der allgemeine Vermittler zwischen den Ichen“, der „ewige Wille“, der in uns hinein „ruft“ [3]). Der Atomismus der Einzel-Iche ist nicht überwunden, wohl aber ein gemeinsames Element gefunden, in dem die Iche sich bewegen.

Ganz verständlich kann dieser Gedanke wohl erst im folgenden werden. Dort wird sich z. B. die Frage, wie Gott in das Ich hineinrufen könne, dadurch lösen, daß er die Rolle einer schon bekannten Größe (des Anstoßes) übernimmt. Doch ein für unser Thema bedeutsames Resultat ist schon jetzt gewonnen, nämlich dies: Fichte hat getan, was er nie tun wollte (s. S. 28 f.), er ist über das Ich hinausgegangen [4]). Irgend wann im Jahre 1799 (terminus a quo: Januar 1799, ad quem: die Abfassung der Bestimmung des Menschen) ist Gott für Fichte von einem Phänomen geworden zur Urrealität.

II. Die Irrationalität der Pflicht.

a) In der Schrift über den Grund unseres Glaubens taucht eine Wendung auf, die einen dem aufmerksamen Beobachter auffallenden neuen Klang hat und fortab gern und viel gebraucht wird. Fichte

1) LB² 2, 333.
2) 2, 301. 298. 302. 301. M. III. 397. 394. 398. 397.
3) 2, 299. 303 und öfters M. III. 395. 399 u. ö.
4) Vgl. auch LB² 2, 321.

redet von den „unbegreiflichen Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind“ [1]). An und für sich bietet ja dieser Ausdruck nichts überraschendes. Die Anerkennung der Irrationalität, vollzogen durch die Einführung des undeduzierbaren, die zentrifugale Tätigkeit des Ich hemmenden Anstoßes durch das Nicht-Ich, ist uns ja bekannt. Und doch liegt ein neuer Ton darin. Man merkt, wie Fichte gegen die selbstgezogenen Grenzen drängt und stößt, das Licht der Erkenntnis gern tragen möchte über die ursprüngliche Beschränkung hinaus. Es handelt sich darum, ihn in seinen Motiven zu verstehen.

Wir knüpfen an an den Primat der praktischen Vernunft. Die Erkenntnis der Pflicht, Quell aller Wahrheit und Gewißheit, gibt uns eine Realität, bei der wir stehen bleiben können, indem sie die Freiheit der zersetzenden Reflexion bindet. Und diese Realität ist unsere Ichheit, unser Charakter als eines freien Selbst. Diese Seite der Sache ist uns bekannt (s. S. 22 f.). Noch nicht so scharf herausgearbeitet ist aber eine andere Seite [2]). Weil eine bestimmte Pflicht immer Aufhebung ist einer bestimmten Einschränkung, konkresziert die Anerkennung der Pflicht mit einer Anerkennung dieser Einschränkung. Die Pflicht bejahen, heißt die Irrationalität bejahen, die unbegreiflichen Schranken zugeben, in die wir hineingestellt sind.

Nun bringt es die Eigentümlichkeit des Pflichtgebotes mit sich, daß auf dem Reflexionspunkt des Lebens das ganze Schwergewicht des Interesses auf diese zweite Seite fällt. Das am Pflichtgebot, das aus dem Ich stammt — die Forderung der absoluten Selbständigkeit, des Hinausgehens über alle Schranken — ist stets das gleiche, ist eine abstrakte, inhaltslose Idee. Fichte selbst gebraucht die Prädikate „formal und leer“ [3]). Die Irrationalität, das Faktum des so und so Eingeschränktseins, hingegen ist dasjenige, aus dem die konkrete Bestimmtheit des einzelnen Falles, der individuelle Geist einer sittlichen Erscheinung stammt. So kann man sagen: unsere bestimmte Stelle in der Sinnenwelt als die bestimmte Art unseres Eingeschränktseins „offenbart“ uns unsere Pflicht [4]). Das Irrationale, auf dem Standpunkt der philosophischen Reflexion die Negation, die überwunden werden muß, wird auf dem Standpunkt des Lebens zu der Position, der gehorcht werden

1) 5, 184 M. III. 128.

2) Andeutungsweise schon S. 12. 23 f.

3) 4, 131 M. II. 525.

4) 5, 185 M. III. 129. Der hier sich ankündigende Begriff von Offenbarung wird späterhin noch sehr wichtig werden.

muß. Das Ich, für den Philosophen das Tatbegründende, wird im Leben zum bloß Tatausführenden.

Es würde, das ist evident, schwerwiegende Konsequenzen haben, wenn die Betrachtung des Lebens auch für die philosophische Reflexion durchgeführt würde. Die Ableitung des Gewissensspruches aus dem reinen Ich müßte aufgegeben werden. Das Soll der Pflicht wäre das schlechthin Irrationale, das von außen in das Ich eintritt. Das Ich stände als bloße Reflexionsform da, der alle Realität gegeben wird. Fichtes Grundkonzeption, daß sittlich handeln heiße: das Irrationale rationalisieren, wäre umgestoßen. Wächst aber so die Bedeutung der Beschränkung ins Ungeheure, dann wird sich natürlich das Streben geltend machen müssen, auch über sie, unbeschadet ihrer Unbegreiflichkeit, Aussagen philosophischer Art zu machen. Die bisherige W.L. als das „System, welches innerhalb des Umkreises der Subjekt-Objektivität des Ich als endlicher Intelligenz und einer ursprünglichen Begrenzung desselben durch materiales Gefühl und Gewissen sich bewegt und innerhalb dieser Begrenzung die Sinnenwelt durchaus abzuleiten vermag, auf Erklärung jener Beschränkung selbst sich aber durchaus nicht einläßt“ [1]), müßte als in zu enge Grenzen eingesperrt empfunden werden.

b) Das Auftauchen der Redewendung, von der wir S. 51 f. ausgingen, und das Drängen gegen die Schranken der Irrationalität, das wir beobachteten, sind damit in den richtigen Problem-Zusammenhang gestellt. Denn — es bleibt nur noch übrig, das problematisch Gesagte in das Assertorische zu übertragen — tatsächlich hat sich für Fichte zur Zeit des Atheismusstreites die Notwendigkeit herausgestellt, die Irrationalität des Soll in dem skizzierten ausgedehnteren Sinne zu behaupten.

Die Notwendigkeit, die dahin treibt, werden wir leicht einsehen, wenn wir uns folgende Frage beantworten: Wodurch ist einem Menschen eigentlich seine sittliche Aufgabe näher bestimmt? Durch die bestimmte Stelle der Welt, an der er steht. Was macht denn nun aber diese Stelle zu einer bestimmten, was gibt die Individualität der Lage [2]) her? In concreto: das Zeitalter, das Volk, die soziale Lage, die Familie, in die man hineingestellt ist. In abstracto: das Verhältnis zu anderen

1) LdW² 2, 321.

2) Ich könnte auch einfach sagen: die Individualität. Fichte kennt keine qualitativen Unterschiede zwischen den Ichen, sondern nur solche, die durch das Verhältnis zu den übrigen Ichen gegeben sind. Meine Individualität ist meine Pflicht. Vgl. 2, 144 M. IV. 144.

Individuen in einer intelligiblen Welt. „Dies Verhältnis ist die immanente Wurzel der Erscheinungswelt eines jeden, der sich erscheint“ [1]. Inbezug auf die Aufgabe, die vollkommene Kirche und den vollkommenen Staat herzustellen (s. S. 18 Anm. 5), wird man diese Betrachtung ohne weiteres zugeben. Aber auch für die Idee der Naturbeherrschung trifft sie zu. Denn durch welche bestimmte Handlungen ich die Herrschaft der Menschheit über die Natur an meinem Teile fördern soll, das hängt von dem Punkt der Ichenwelt ab, an dem ich stehe [2].

Das ist nun aber eine Einsicht, der gegenüber das Schema von dem Nicht-Ich, das überwunden werden soll, nicht zureichen will. Gewiß, es behält sein Recht in seiner Sphäre — die gemeinschaftlichen Schranken der Gattung, der gemeinschaftliche Gegner des Menschengeschlechts [3] sind auch jetzt noch ein schlechthin Negatives. Aber für das Höhere, das sich jetzt ergeben hat, für das die individuellen Beschränkungen hergebende Verhältnis eines jeden Ich zu den übrigen paßt es in keiner Weise. Hier läßt sich von einer aufzuhebenden Schranke nicht mehr reden. Wie schon die Sittenlehre von 1798 in gewisser Weise erkannt hat [4]. Die Iche außer mir, heißt es da, sind eine Beschränkung nicht nur meines Seins, sondern meines Sollens; nicht aufgehoben zu werden — respektiert zu werden sind sie da. Schon das fügt sich nicht in die alte Betrachtungsweise, und wir sind doch auch über diese immerhin noch negative Bestimmung hinausgegangen und haben erkannt, daß uns unser Verhältnis zur Ichenwelt positiv die Richtlinien vorschreibt für unser sittliches Handeln. Daß andererseits dies Verhältnis ein schlechthin Irrationales, ein der Genesis undurchdringliches Faktum ist, läßt sich auch nicht leugnen. So stoßen wir tatsächlich jenseits des Ich auf eine Urrealität als Quell aller Pflicht.

Diese Urrealität kann man nun zweckmäßig nennen — moralische Weltordnung. Sie schafft die Totalität der Wechselbezogenheiten in der Ichenwelt, ihr Werk ist das System der gegenseitigen Einschränkungen, durch welche die Iche erst zu bestimmten Individuen mit bestimmten Pflichten werden. In ihr ist jede einzelne Pflicht jedes einzelnen, und die Zusammenstimmung aller dieser Pflichten zu einem großen Ganzen begründet und enthalten. Diese Urrealität ist das schlechthin Unbegreifliche, ohne welche Leben und Dasein sich nicht begreifen lassen [5]. Will man sie denken, so denke man sie als Welt-

1) 2, 150 M. IV. 150. 2) Vgl. 2, 143 f. M. IV. 143 f.
3) 2, 180. 302. M. III. 276. 398. 4) 4, 224—226 M. II. 618—620.
5) 2, 304 M. III. 400.

schöpfer in der endlichen Vernunft, d. h. als den, der einem jeden Ich den „Ruf zur Pflicht“ gibt, den es sich dann nach seinen Gesetzen fortentwickelt zu einer Welt[1]). „Ich und alle vernünftigen Wesen und unsere Verhältnisse zueinander — inwiefern wir uns unterscheiden ..... — sind durch ein freies intelligentes Prinzip erschaffen, werden durch dasselbe erhalten und unserem Vernunftzweck entgegengeführt“[2]).

Das ist nun freilich eine moralische Weltordnung anderer Art als die, von der wir im vorigen Paragraphen sprachen. Eine, die Pflichten gibt, nicht eine, die Folgen garantiert. Sie ist dementsprechend nicht die, die die Schriften zum Atheismusstreit meinen. Eine einzige Wendung in der Schrift über den Grund unseres Glaubens könnte auf sie hindeuten[3]). Zum ersten Mal unzweideutig ausgesprochen ist sie in den Rückerinnerungen[4]), doch spielt sie auch da mehr als Nebengedanke herein. Mit Kraft und Wärme redet erst die Bestimmung des Menschen von ihr.

Wie dieser Unterschied bisher unbemerkt bleiben konnte, läßt sich erklären. Die Verbürgung der Folgen geht nämlich bei dieser Wendung des Begriffs nicht verloren. Sie bleibt, als Nebenfunktion sozusagen, bestehen. Es ist selbstverständlich, daß auf die Frage, wie denn einzelne pflichtmäßige Handlung und letzter Zweck verbunden seien, nun die Antwort gegeben wird: dieselbe Ordnung, aus der das Pflichtgebot stammt, verbürgt auch dessen Zweckmäßigkeit für das Ganze. Indes auch an diesem Punkte zeigt sich die Veränderung der Ansicht deutlich. Die S. 45 ff. durchgeführte Betrachtung, daß die die Folgen verbürgende moralische Weltordnung ein in der Philosophie erklärtes Phänomen des unmittelbaren Lebens sei, trifft nicht mehr. Denn da das Pflichtgebot nicht mehr aus dem Ich erklärt wird, bedarf auch die philosophische Ansicht der Sache einer Größe außer dem Ich, um die Verbürgung zu begründen.

Wichtiger als diese Betrachtung jedoch ist ein Gedanke, den wir eben stillschweigend vorausgesetzt haben: nicht nur die einzelne Pflicht, auch der moralische Endzweck als solcher muß nun als aus dem Urrealen stammend angesehen und kann letztlich nicht mehr auf das Ich zurückgeführt werden. Der Beweis, für den die Naturbeherrschung fordernden

1) 2, 303 M. III. 399. 2) 5, 366 M. III. 230.

3) 5, 185. 187. M. III. 129. 131: Die „bestimmte Stelle“ des Individuums in der „moralischen Ordnung der Dinge.“

4) s. das Zitat oben vor Anm. 2.

Teil des Ideals vielleicht doch noch nötig, geht durch folgende Glieder: 1) Nicht nur die individuelle Beschränkung des einzelnen, sondern auch die gemeinsame der Gattung ist durch die Urrealität zu erklären[1]). Die gemeinsamen Schranken der Gattung sind ja nichts als die Gleichheit, die durch die aufeinander bezogene Verschiedenheit vorausgesetzt wird, und kann mithin aus keiner anderen Quelle fließen als diese Verschiedenheit selbst. 2) Aus dieser gemeinsamen Schranke folgt aber die gemeinsame Aufgabe. Und da alles Planlose, Willkürliche den gewonnenen Begriff des Urrealen vernichtete: eben um dieser Aufgabe willen ist uns die Schranke gegeben.

Die Zurückführung des Endzwecks auf das Urreale schließt die Fassung seiner als notwendigen Vernunftzweckes, die in der Bestimmung des Menschen noch sehr deutlich ausgesprochen ist[2]), natürlich nicht aus. Was nicht aus dem Ich stammt, kann doch durch das Ich vermittelt sein. Jene Schranke ist von vornherein berechnet gewesen auf die Selbstbestimmung des das Postulat der Selbständigkeit in sich tragenden Ich. Der Charakter des Urrealen als eines über das Ich hinausliegenden, vom Ich nicht durchdrungenen Weltplanes wird uns hier noch einmal deutlich.

III. Die überirdische Welt.

Noch von einem dritten Punkte her läßt sich eine Linie beschreiben, die mit den bisher gezogenen denselben Endpunkt hat. Da die stoffliche Berührung mit dem schon Ausgeführten ziemlich eng ist, so sei im voraus betont, daß die Ausführung bewußt darauf verzichtet, die bisher gewonnenen Resultate als Argumente zu verwenden. Sie will auch unabhängig von ihnen gelten.

a) Schon in der Rezension des Aenesidemus hatte Fichte den Glauben an die Unsterblichkeit philosophisch begründet. Das Ziel des Ich, das Ich als Idee, ist unendlich, zu keiner Zeit erreichbar, und „die Intelligenz kann keinen Moment ihres Daseins, in welchem dieses Ziel noch nicht erreicht ist, als den letzten annehmen“[3]). Der gleiche Gedanke kehrt dann wieder in der Grundlage von 1794 und in der Sittenlehre von 1798[4]).

Das klingt gut kantisch, es besteht aber der Unterschied, daß das unerreichbare Ziel nicht wie bei Kant[5]) die Heiligkeit ist (s. S. 17).

1) 2, 302 M. III. 398. 2) 2, 278 M. III. 374.
3) 1, 23. M. I, 151. 4) 1, 270. 4, 350. M. I. 462. II. 744.
5) Kr. d. pr. V. S. 147.

Das ist nicht ganz unwesentlich. Wenn das Kulturideal jenes letzte Ziel ist, dann entsteht nämlich erstens die Frage, ob nicht die Fortsetzung des Werks durch andere Individuen für den Zweck völlig genügte[1]), und zweitens, ob denn die Unsterblichkeit überhaupt ein für den angegebenen Zweck geeignetes Mittel sei, da ja doch das zu überwindende Nicht-Ich in dieser Welt liegt. Diese verborgene Disharmonie ist wohl der Grund für die zunächst merkwürdig anmutende Tatsache, daß Fichte bis zum Jahre 1799 von der Unsterblichkeitsidee nirgends Gebrauch gemacht hat für die Ausgestaltung des Systems, und daß die in der Unsterblichkeitsidee liegenden Motive, den Blick auf eine andere, höhere Welt als die gegenwärtige zu richten, gebunden blieben.

Zur Freiheit entbunden wurden sie erst, als das sie fesselnde Element, die Identifizierung des unerreichbaren Ideals mit dem Kulturziel, sich verflüchtigte im Schmelztiegel Fichteſcher Selbstkritik. Aus dem Unterschied zwischen dem unendlichen Ideal und seinen endlichen erreichbaren Repräsentationen (s. S. 8 f.) ergibt sich der Gesichtspunkt: ein Ziel, das sich fassen und begreifen läßt, ist sicher nur eine in der Zeit erreichbare, endliche Repräsentation, und weit jenseits dessen liegt das unendliche Ideal. Wir haben aber das Ziel der gegenwärtigen Welt sehr wohl begriffen und ausgesprochen, es ist die naturbeherrschende Gemeinde der Iche. Also — der Schluß ist zwingend — dieses Ziel ist nur eine jener endlichen Repräsentationen. Die Tatsache, daß es sich für das sittliche Ich in eine unendliche Reihe einzelner Aufgaben auflöst, von denen stets nur die jeweilig nächste in das Sehfeld tritt — daß es also in Repräsentationen zweiten Grades, wie wir jetzt sehen, wieder repräsentiert wird —, hat diese Erkenntnis für Fichte lange verdunkeln können. Erst in der Bestimmung des Menschen bricht sie siegreich durch. „Dies irdische Ziel ist begreiflich, und erreichbar, und endlich“[2]). Es kann darum nicht das höchste Ziel sein, jenseits seiner müssen andere, höhere liegen. Und da dies uns bekannte Ziel das Endziel der uns bekannten Welt ist: jenseits der uns bekannten Welt müssen andere, höhere Welten liegen. Wir wissen von diesen Welten und ihren Zielen nichts, wir werden sie aber einst wissen, wenn uns der Tod den Eingang in sie eröffnet.

b) Diese Gedanken haben zunächst etwas tief unbefriedigendes. So sehr die Ehrlichkeit zu begrüßen ist, mit der Fichte die Endlichkeit

1) Vgl. z. B. das von Fichte 5, 196 f. M. III. 156 f. Gesagte.
2) 2, 279 M. III. 375.

und Erreichbarkeit auch aller humanen Zwecke herausarbeitet — gegenüber evolutionistischen Träumen von einem unendlichen irdischen Ziel[1]) ist Fichte hier sicherlich im Recht —, die Art und Weise, auf die die Unendlichkeit wieder hergestellt wird, trägt das Zeichen eines Willküraktes an der Stirn. Ein Bedenken vor allem scheint unüberwindlich. Zwischen der gegenwärtigen Welt und der höheren ist eine Kluft. Es handelt sich um ein hier Abbrechen und dort neu Anfangen. Die Kontinuität des Strebens, durch welche allein alle Repräsentationen bezogen sind auf das unendliche Ideal, fehlt völlig. Soll die Idee einer überirdischen Welt sich gegenüber diesem Zweifel behaupten, so müßte sich zeigen lassen, in welchem Verhältnis alle sittliche Arbeit hier steht zu der neuen Aufgabe dort.

Nun, Fichte hat die hiermit aufgestellte Forderung erfüllt. Die Idee einer überirdischen Welt erwuchs ihm nämlich noch auf einem anderen Wege als dem, den wir eben mit ihm gegangen sind, und auf diesem zweiten Wege entstand wie von selbst die von uns vermißte nähere Bestimmung. In welchem Verhältnis steht der Gedanke der moralischen Weltordnung — in seiner ursprünglichen Gestalt, in der er von der Verbürgung dafür redet, daß die Handlungen aus Pflicht den sittlichen Endzweck wirklich fördern — zur Empirie? Er bedeutet ihr gegenüber eine Paradoxie, darüber ist sich Fichte von vornherein klar gewesen. Doch das moralische Pathos half ihm über die hier vorliegende Spannung hinweg. Es wäre pflichtwidrig, zu glauben, daß die böse Handlung gute Folgen haben könne oder umgekehrt[2]). So lange der Blick an dem Individuum haftet, das, um der Folgen für das Erreichen des Endzwecks willen der Pflicht zu gehorchen bangt und versucht ist, sich über sie hinwegzusetzen, so lange ist dieses Pathos verständlich. Aber die Bestimmung des Menschen macht sich von der Einseitigkeit dieser Betrachtungsweise frei. Sie achtet nicht mehr auf das „Grübeln" über die möglichen Folgen einer Handlung für die Zukunft, sondern richtet das Auge auf das, was eine nüchterne Betrachtung des Vergangenen lehrt. Sie stellt den Blick ein auf Weltlauf und Geschichte. Und da kommt eine andere Stimmung hoch. „Die meisten guten Entschließungen gehen für diese Welt völlig verloren, und andere scheinen sogar dem Zwecke entgegen zu wirken, den man sich bei ihnen vorsetzte. Dagegen führen sehr oft die verächtlichsten Leidenschaften der Menschen, ihre Laster und ihre Untaten, das Bessere sicherer herbei

1) Vgl. z. B. Wundt, Ethik[2] S. 501—507. 2) s. oben S. 40.

als die Bemühungen der Rechtschaffenen“ [1]). Also: die Tatsachen beweisen, daß es eine moralische Weltordnung, wie Fichte sie bisher gedacht hat, nicht gibt [2]).

Indes, auf eine moralische Weltordnung überhaupt verzichten, das geht nicht an. Ein vernünftiges Wesen kann nicht handeln, ohne zu seiner Handlung einen Zweck hinzuzudenken [3]). Das sittliche Handeln jedes Zweckes berauben hieße also, Pflicht und Gewissen abtun als leere „Schwärmerei“ [4]). So ergibt sich folgender Schluß: der sittliche Gehorsam „dient offenbar nicht für den Zweck der irdischen Welt, es muß sonach eine überirdische Welt geben, für deren Zweck er diene“ [5]). Die moralische Weltordnung wird fortab gedacht als Verbürgung dafür, daß das Handeln aus Pflicht Folgen in einer überirdischen Welt habe [6]).

Wir haben also wieder das Resultat, das sich aus der Endlichkeit des irdischen Endzwecks ergeben hat, aber wir haben noch mehr. Wir haben die Idee eines Zusammenhangs zwischen irdischer und überirdischer Welt. Jede Handlung aus Pflicht hat zweierlei Folgen, eine in dieser irdischen Welt, vermittelt durch die natürliche Weltordnung, und eine in einer überirdischen, hervorgerufen und getragen durch die moralische Weltordnung. Ob die Folgen der ersten Art immer gut sind, das steht dahin, das ist aber auch ziemlich gleichgültig, denn die der zweiten Art sind sicherlich gut.

Dieser Gedanke von den Folgen der moralischen Handlung in einer höheren Welt gewinnt nun einen festeren Halt durch eine nähere Bestimmung, die herfließt aus einer — der mehr negativen Kritik durch die Erfahrung — zur Seite tretenden positiven Kritik an der bisherigen moralischen Weltordnung. Die bisherige moralische Weltordnung wurde der Eigenart des sittlichen Handelns nicht gerecht. Eine einfache Überlegung zeigt, daß die Bedeutung des sittlichen Handelns — ganz ab-

---

1) 2, 279 M. III. 375.

2) Die ganz andersartige moralische Weltordnung, welche in den eben zitierten Worten vorausgesetzt ist, spielt bei Fichte keine Rolle.

3) 2, 286. 264. M. III. 382. 360 u. ö.

4) 2, 280 M. III. 376. 5) 2, 280 f. M. III. 376 f.

6) Diese Wandlung ist die einschneidendste. Sehr deutlich zu ersehen ist sie aus den Briefen an Constant Cl. II, 34 f. Dort wird auch klar, daß durch diese Wandlung die Religion größere Selbständigkeit gegenüber der Sittlichkeit gewinnt. Das Hindurchgehen durch Widerspruch und Zweifel erscheint nun als der normale Weg zur Religion. Vgl. im Gegensatz dazu S. 40 f.

gesehen davon ob und selbst wenn es den irdischen Endzweck wirklich immer fördert — sich in dieser Förderung keineswegs erschöpfen kann. Das Wertvollste und Eigentümlichste am Handeln aus Pflicht, die Gesinnung des freien Gehorsams, kann ja auf diese Förderung garnicht bezogen werden. Denn in der Sinnenwelt „kommt es nie darauf an, wie, mit welchen Absichten eine Tat unternommen wurde, sondern nur, welches diese Tat sei“ [1]). Ein „unfehlbarer Mechanismus“ des äußeren Handelns würde für das Erreichen des sittlichen Endzwecks vollauf genügen, die Gesinnung ist ein donum superadditum. Mit anderen Worten, die moralische Weltordnung in ihrer ersten Gestalt ignoriert, daß die sittliche Handlung zerfällt in die Duplizität von Gesinnung und Tat. Die nun tiefer erkannte moralische Weltordnung hingegen basiert gerade auf dieser Duplizität und folgert aus dieser das Recht, eine Duplizität der Folgen anzunehmen. Die Folgen in der anderen Welt sind solche, die nicht an die Tat, sondern unmittelbar an die Gesinnung, oder wie Fichte sagt, an den Willen anknüpfen. Es können mithin — eine geniale Intuition führt Fichte weiter, als eine streng logische Deduktion es vermöchte — nur Folgen an uns selber sein. Für jetzt freilich sind diese Folgen uns gänzlich entrückt, aber sie werden uns aufbehalten, und im künftigen Leben werden wir sie besitzen in Gestalt einer „Ausstattung“ und Mitgabe für das neue Wirken. „Diesen festen Grund in einem künftigen Leben zu gewinnen“, das ist der letzte Zweck des gegenwärtigen Lebens [2]).

c) Die dritte der Gedankenreihen, von denen der Eingang des Paragraphen gesprochen hat, ist damit skizziert. Es ist ohne weiteres deutlich, daß auch diese dritte Reihe hinleiten muß zur Annahme einer Realität jenseits des Ich.

Am einfachsten läßt sich das zeigen am Begriff der moralischen Weltordnung — wiewohl man gerade von ihm hier nichts erwarten

1) 2, 281 M. III. 377.

2) 2, 287 M. III. 383. Nirgends läßt sich schlagender als hier illustrieren, daß jede neue auf spekulativem Wege von Fichte dem Philosophen erzeugte Idee sofort mit unwiderstehlicher Kraft Fichte den Menschen ergriff und bis in die Wurzel durchdrang. Der Gedanke einer überirdischen Welt ist auf rein spekulativem Wege entstanden, und gleichwohl ist die ganze Bestimmung des Menschen durchweht von einem Hauch lebendiger, ins Jenseits schauender Frömmigkeit. Diese Beobachtung ist wichtig für die Berichtigung des Vorurteils, daß die Position der Anweisung zum seligen Leben anderen als theoretischen Motiven entsprungen sein müsse, da sie ja Fichtes innerstes Erleben ausspreche.

sollte. Die Veränderungen, die er hier erlitten hat, scheinen ja zuerst geringfügig. Denn, so kann man sagen, es mache für Art und Wesen der moralischen Weltordnung nichts aus, ob die in ihr vermittelten Folgen in dieser oder in einer anderen Welt liegen. Es mache um so weniger aus, als diese andere Welt (worüber das Prädikat überirdisch leicht hinwegtäuscht) eine sinnliche ist[1]), die Übersinnlichkeit der moralischen Weltordnung mithin genau auf die Art der Vermittlung bezogen bleibt (s. S. 35 Anm. 3). Das ist gewiß richtig, berührt aber nicht den Kern der Sache: die moralische Weltordnung kann, sobald die Folgen in einer höheren, unbekannten Welt liegen, nicht mehr gedacht werden als Phänomen innerhalb des Ich. Denn das Ich weiß dann nicht um das Was, sondern nur um das Daß solcher Folgen, und die Betrachtung, daß das reine Ich für die philosophische Reflexion diejenigen Funktionen übernehme, die auf dem Standpunkt des Lebens Gott zugeschrieben werden, ist mithin nicht anwendbar. Was das Ich nicht einmal kennt, das kann es auch nicht wirken.

Gegen diesen Gedankengang ließe sich am Ende einwenden: Nur dem empirischen Ich, nicht dem reinen seien jene Folgen unbekannt. Ich antworte: Dieser Einwand versteht unter dem reinen Ich etwas anderes, als Fichte bisher getan. Er macht aus der bisher rein transzendentalen Größe des reinen Ich eine transzendent-metaphysische, er errichtet eine prinzipielle Kluft zwischen menschlichem Bewußtsein und reinem Ich. Er vollzieht also, nur die Worte anders gebrauchend, eben die Wandlung, die wir konstatierten.

Auch an der Einschätzung der uns in dieser Welt gestellten Aufgabe läßt sich das Hinausgehen über das Ich veranschaulichen. Ursprünglich notwendiger Vernunftzweck, ist das Kulturideal nun geworden zu einer Schulaufgabe, nicht der Lösung halber, sondern zur Bildung und Übung der Kräfte des Schülers gegeben[2]). Diese Aufgabe ist mithin auch im philosophischen Betracht als eine schlechthin positive, durch das Ich letztlich nicht gegebene anzusehen (vgl. S. 55 f.). Sie hat genau dasselbe Verhältnis zur Vernunft wie die Aufgaben, die in

---

1) 2, 289 M. III. 385. Diese Charakteristik der höheren Welt als sinnlich, und Einschränkung des Übersinnlichen auf die Art des Lebens und der Gesinnung enthält die für das Verständnis wichtige klare Unterscheidung der Begriffe Leben im Jenseits und ewiges Leben. Ewiges Leben ist hier auf dieser Erde möglich, und genau im gleichen Sinne wie in jeder höheren Welt. 2, 283. 292. M. III. 379. 388.

2) Siehe 2, 307 M III. 403. Das Gleichnis stammt von Fichte.

dem späteren Leben uns gestellt werden werden. Es ist ein höheres Walten, das der menschlichen Vernunft ihre Zwecke setzt.

So münden alle Gedanken der Bestimmung des Menschen zusammen in dem einen, in der Bejahung Gottes, des Unbegreiflichen, als des Quells aller Realität, Quells schließlich auch des Ich.

IV. Zusammenfassung. Probleme.

a) Fichtes eigener Ausspruch, daß „von dem Überirdischen und Ewigen sich nicht gründlich reden läßt und zugleich populär“ [1]), bestätigt sich dem, der den populären Ausdruck der neuen in der Bestimmung des Menschen enthaltenen Positionen auf den wissenschaftlichen zurückzuführen sucht. Ihm werden an allen Ecken und Enden Lücken sich auftun, Fragen und Probleme sich entgegenrecken.

Die Schwierigkeit liegt nicht in der Bestimmung von Gottes Wesen, die ist von dem problematischen Gottesbegriff der Grundlage von 1794 nicht verschieden (s. S. 27 ff.). Gott ist gleichsam uneingeschränktes Ich. Er ist unendliche Vernunft (reines Intelligieren), ewiger Wille (esse in mero actu). Ohne Selbstbewußtsein, unpersönlich. Da hat sich nichts geändert, so völlig auch die Bedeutung dieses Gedankens im System der Vernunft verändert ist.

Eindeutig sind auch die Aussagen über das Verhältnis dieses nun als Urrealität hingestellten Gottes zu den Ichen. Jedes Ich ist Form des Sichdurchdringens, des Fürsich, der Genesis, Gott ist der dieser Form undurchdringliche und deshalb irrationale Quell alles geistigen Gehaltes, der in diese Form eintritt. Die Art dieses Gehaltes näher bestimmend dürfen wir sagen: Gott ist die Wurzel aller Gemeinschaft — genauer (es gibt keine andere Gemeinschaft): aller sittlichen Gemeinschaft — zwischen den Ichen. Näher lassen sich die drei Funktionen unterscheiden, die aus dem vorigen klar sein müssen: 1) Gott gibt einem jeden Ich den Ruf zur Pflicht, als das Grunddatum, aus dem es seine Welt baut. 2) Gott gibt einem jeden Ich als Ruf zu neuer Pflicht Kunde von denjenigen Handlungen der anderen Iche, die Modifikationen der Wahrnehmungswelt dieses Ich sind. 3) Gott gibt den Handlungen eines jeden Ich Folgen in einer überirdischen Welt.

b) Auf schwanken Boden treten wir hingegen, sobald wir die Gewißheit von Gott und dem Übersinnlichen organisch eingliedern wollen in das von der W.L. aufgestellte System der Vernunft. Die Schwierig-

1) 7, 6 M. IV. 400.

keit, eine jenseits des Wissens liegende, dem Wissen undurchdringliche Realität ins Verhältnis zu setzen zu einem System des Wissens, leuchtet unmittelbar ein, und die Bestimmung des Menschen gibt nur dürftige und ungenügende Auskunft über Fichtes Lösung der Frage.

Das zeigt sich am deutlichsten an der — jetzt eine große Rolle spielenden und von Hegel [1]) sowie von Schelling [2]) bekanntlich scharf kritisierten — Unterscheidung von Glaube und Wissen [3]). An und für sich ist sie freilich, das hat Medicus [4]) mit Recht betont, kein Erzeugnis der Bestimmung des Menschen. Fichte hat nie anders gesagt, als daß seine Philosophie anhebe mit dem Glauben, daß das bloße Wissen durch sich selbst hindurchfalle in den Abgrund der unendlichen Reflexion (s. S. 22). Aber die Unterscheidung hat jetzt einen anderen Sinn. Früher hatte der Glaube zum Gegenstand das in intellektueller Anschauung erfaßte absolute Ich, er war der Akt, mit dem das Ich sich selbst als alle Realität bejahte. Jetzt ist der Glaube der Akt, durch den das Wissen aus sich herausgeht und sich hingibt an „ein außer dem Wissen liegendes und seinem Sein nach von ihm völlig unabhängiges“ [5]). Früher war der Glaube, als Träger des Systems der reinen Immanenz, als alles Wissen begleitendes und ihm Festigkeit gebendes Moment, der Anfang des Wissens. Jetzt ist der Glaube das Ende des Wissens, durch ihn wird alles Wissen für immer in das Nichts der gehaltlosen Leere begraben [6]). Die Welt ist eine Welt des Glaubens. Die Entdeckung der Urrealität hat hier also eine Verschiebung des Sinns der Termini zur unmittelbaren Folge.

Hinter dieser Verschiebung aber lauert nun das Problem. Wovon handelt die Wissenschaftslehre? Früher war die Antwort einfach: nicht von dem leeren Wissen, das durch sich selbst hindurchfällt, sondern von dem, das der Glaube trägt. Jetzt aber kann man nicht ohne weiteres die entsprechende Antwort geben: von dem Glauben. Denn der Glaube hat alles Wissen verneint. Die W.L. ist aber doch wohl

---

1) Werke I. 4. 134 f. 2) LW² 2, 350.

3) Vgl. auch die in gleicher Linie liegende Andeutung des Hegelianers Lasson in „J. G. Fichte und seine Schrift über die Bestimmung des Menschen“ 1908 S. 44.

4) M. I. CXVIII. 5) 2, 249 M. III. 345.

6) 2, 246 f. 249. 253 f. M. III. 342 f. 345. 349 f. Man vgl. auch die früher unmögliche Entgegensetzung von Glauben und Schauen. 2, 286 f. M. III. 382 f. Ansätze zu dieser Fassung des Glaubensbegriffes liegen wohl schon in Fichtes ursprünglicher Lehre von der moralischen Weltordnung. Doch prinzipiell fügt sich das noch in die alte Fassung ein.

selbst ein Wissen. Mithin scheint der Glaube ihrer Sphäre entzogen, wer sich in ein Sein jenseits des Wissens wirft, der ist dem Wissen ein Tor. So scheint die W.L. herabzusinken zu einer Erklärung der Reflexionsformen, in denen die Welt gehalten ist, abstrahierend von aller Realität und es problematisch lassend, ob es überhaupt Realität gibt — etwa dasjenige Gebilde, das als Resultat herausspringt im zweiten Buch der Bestimmung des Menschen[1]).

Das ist aber ein unhaltbarer Standpunkt. Denn die in ihm vollzogene Isolierung der Form gegen den Gehalt ist nicht durchführbar. Der Glaube ist faktisch nichts als ein nur eigentümlich gebundenes Wissen. Wie sich schon daran zeigt, daß er alle seine Aussagen nur innerhalb der Reflexionsformen des Wissens machen kann, daß er auch das Absolute nur im Bilde faßt. Oder, um den Widerspruch in der Wurzel zu fassen, wodurch wir die Aufweisung seiner einzelnen Verästelungen ersparen: Die Berührung zwischen Urrealität und Ich erscheint, wenn wir sie unter Benennung des Glaubens aus der Sphäre der W.L. ausschließen, als ein zufälliges Zusammenstoßen zweier Größen, die ursprünglich garnicht aufeinander bezogen sind. Und doch ist es eine zweifellose Erkenntnis der W.L., daß Sein und Wissen Relationsgrößen sind, daß dem Wissen da, wo es sich anhält und ruht, eine Realität, ein Sein entstehen muß.

Das Grundverhältnis zwischen Ich und Urrealität darf also nicht in der willkürlichen Unbestimmtheit bleiben, in der es uns jetzt erscheint. Eine ursprüngliche Relation beider ist aufzuweisen, aus der heraus alle übrigen Relationen genetisch entstehen. Die W.L. muß von der neuen Erkenntnis aus, daß der Gehalt jenseits des Wissens oder Ich liege, neu geschrieben werden.

Soll das aber geschehen, so muß an einem Punkte Wandel geschaffen werden. Die ursprüngliche Isolierung der einzelnen Iche muß fallen. Denn zwischen dem Einzel-Ich und der Urrealität ist nur ein zufälliges Sichberühren denkbar, sie sind Größen von zu verschiedener Dignität. Die Synthesis der Geisterwelt muß tiefer und anders vollzogen werden, als die Bestimmung des Menschen mit ihrem „Winken" tut. Die W.L. muß von vornherein ihren Ort nehmen in einem höheren Wissen oder Ich, in dem die Einzel-Iche ursprünglich eins sind, und von dem aus die Spaltung in die Einzel-Iche genetisch abgeleitet wird.

1) Vgl. Lask S. 161—164, der diesen Punkt gut erkannt hat, ihn jedoch leider mit dem Unterschiede zwischen Philosophie und Leben in einen Topf wirft.

Die nachträgliche Verbindung der ursprünglich getrennten durch die Urrealität ist nichts nütze.

Damit ist die Richtung beschrieben, in der das Neue der späteren W.L. liegt. So ergibt sich: Die W.L. in ihrer späteren Gestalt ist nichts als der systematisch verarbeitete Niederschlag der Ideen der Bestimmung des Menschen und — da die Ideen der Bestimmung des Menschen nichts sind als Versuche, die von der ursprünglichen W.L. unbeantwortet gebliebenen Fragen zu beantworten — deshalb anzusehen als die konsequente Vollendung der W.L. in und durch sich selbst.

Lebenslauf.

Am 14. Juni 1888 bin ich, Emanuel Arthur Friedrich Albert Hirsch, evangelischer Konfession, zu Bentwisch, Kr. Westpriegnitz, als Sohn des Pastors Albert Hirsch geboren. Aufgewachsen bin ich in Berlin, da mein Vater im Jahre 1890 als Geistlicher an eine Berliner Gemeinde berufen wurde. Ich besuchte das Berliner Humboldt-Gymnasium und bestand an ihm im September 1906 die Reifeprüfung. Vom W.-S. 1906/07 ab war ich dann acht Semester lang als Studierender der Theologie an der Berliner Universität immatrikuliert und besuchte die Vorlesungen und Übungen folgender Herren Professoren und Dozenten: Graf Baudissin, Deißmann, Greßmann, Gunkel, Harnack, Holl, Hoennicke, Kaftan, Kawerau, Kleinert, Küchler, Paulsen, Pfleiderer, Riehl, Seeberg, Simons, Strack, Weiß, Zscharnack. Am 21. März 1911 bestand ich vor dem Konsistorium der Provinz Brandenburg die erste theologische Prüfung. Darnach war ich anderthalb Jahre lang Hauslehrer auf einem schlesischen Rittergute. Seit dem 1. Oktober 1912 bin ich Inspektor am Theologischen Stift der Universität Göttingen.

Während meiner Studienzeit sind mir, vorwiegend unter Leitung meines hochverehrten Lehrers Herrn Professor D. Holl, die kirchengeschichtlichen Disziplinen Gegenstand besonderer Studien gewesen. Als Hauslehrer und Stiftsinspektor habe ich meine freie Zeit hauptsächlich den systematischen und philosophischen Fragen zugewandt, insbesondere den Philosophen Fichte studiert. Eine Frucht dieser Beschäftigung ist die von der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen als Promotionsschrift angenommene Arbeit. Die mündliche Prüfung bestand ich am 22. Dezember 1913.